Arthur Schopenhauer

LUMEA CA VOINȚĂ ȘI REPREZENTARE



I.S.B.N.: 973 - 572 - 013 - 2

ARTHUR SCHOPENHAUER

LUMEA CA VOINŢĂ ŞI REPREZENTARE

Traducere de
Emilia Dolcu
Viorel Dumitraşcu
Gheorghe Puiu

VOLUMUL II



Editura *MOLDOVA*

Textul este reprodus după:

Arthur Schopenhauer *LE MONDE COMME VOLONTÉ ET COMME REPRESÉNTATION*, Paris şi coroborată cu **Arthur Schopenhauer** *Die Welt aus Wille und Vorstellung* -1857-1859, îngrijită de Angilbert Göbel

APENDICE

CRITICA FILOSOFIEI KANTIENE

Este privilegiul adevăratului geniu şi mai ales al geniului care deschide o cale, de a face nepedepsit greşeli

Voltaire

În opera unui mare spirit, este mult mai uşor să relevi greşelile şi erorile decât să faci să reiasă meritele într-o enumerare clară şi completă. Şi aceasta pentru că defectele sunt lucru particular, limitat, susceptibil prin urmare de a fi cuprins dintr-o simplă ochire. Dimpotrivă, dacă există o pecete pusă de geniu pe operele pe care le produce, aceasta constă în excelenţa şi profunzimea lor fără margini. Şi este ceea ce face ca veşnic tinere, ele să slujească de preceptori unui lung şir de generaţii. Capodopera desăvârşită a unui spirit cu adevărat mare va exercita întotdeauna asupra ansamblului umanităţii o acţiune adâncă şi de o asemenea intensitate, încât este imposibil de stabilit peste ţări şi vremuri, sfera influenţei sale luminoase. Aşa a fost dintotdeauna. În zadar opera ia naştere în mijlocul unei civilizaţii foarte avansate: în ciuda a tot, asemeni palmierului, niciodată nu va întârzia să-şi întindă ramurile mult deasupra solului în care îşi are înfipte rădăcinile.

Totuşi o acţiune de acest gen, atât de universală şi atât de radicală, nu ar putea să se afirme dintr-o dată: este prea mare pentru această distanţă dintre geniu şi grosul umanităţii. Pe durata unei vieţi, geniul scoate direct de la izvoarele vieţii şi ale realităţii o anumită sumă de idei, şi le asimilează, le prezintă oamenilor gata digerate şi preparate; cu toate acestea umanitatea nu şi le poate apropia pe loc, căci ea este improprie să primească într-o atât de largă măsură în care geniul este capabil să dea. Mai întâi, aceste doctrine nemuritoare au uneori de luptat împotriva unor adversari nedemni; aceştia le contestă, din leagăn, dreptul la viaţă, şi ar fi în stare să înăbuşe în germene ceea ce urmează să constituie salvarea umanităţii, - sunt unii printre ei ca şerpii în preajma leagănului lui Hercule, - dar aceasta nu-i tot: trebuie ca ele să-şi croiască un drum printr-o multitudine de interpretări perfide şi false aplicaţii; trebuie ca ele să reziste celor care vor să le concilieze cu vechi rătăciri, ele trăiesc astfel într-o luptă continuă, până la naşterea unei generaţii noi şi libere de prejudecăţi, capabilă să le înţeleagă; din tinereţe, această generaţie primeşte puţin câte puţin, pe mii de canale ocolite, apele acestei surse generoase; cu timpul, ea şi le însuşeşte şi se împărtăşeşte în felul acesta din salutara influenţă pe care geniul o va face să strălucească deasupra umanităţii întregii.

Vedem cu câtă încetineală se face educaţia geniului uman, acest nevolnic şi recalcitrant discipol al marilor spirite. -Tocmai acest fapt se petrece cu doctrina lui Kant. Timpul doar îi va revela toată măreţia şi importanţa, atunci când spiritul unei epoci întregi transformată puţin câte puţin sub influenţa teoriilor, şi modificată până la esenţă, va fi mărturia vie a puterii gigantice a acestui geniu. Nu vreau nici într-un fel să devansez temerar spiritul timpului meu şi nu-mi asum defel rolul ingrat al lui Calchas sau al Casandrei. Cer doar permisiunea, după explicaţiile date până acum să consider operele lui Kant ca pe un lucru încă foarte recent. Nu aceasta este moda astăzi. Mulţi dintre filosofii noştri le găsesc învechite; le pun deoparte, ca ieşite din uz, pretinzând că sunt în întârziere faţă de secol. Alţi câţiva, încurajaţi de acest exemplu, afectează chiar că le ignoră; reiau ipotezele fostului dogmatism realist şi fac să retrăiască toată scolastica, lansându-se în speculaţii despre Dumnezeu şi suflet, este ca şi cum ai acredita în noua chimie doctrinele alchimiei. -Dar, operele lui Kant nu au nevoie de neînsemnatele mele elogii; singure sunt deajuns să facă etern gloria autorului lor şi ele vor trăi mereu printre oameni, dacă nu în litera, cel puţin prin spiritul lor.

Să considerăm acţiunea imediată a perioadei lui Kant, eseurile şi studiile filosofice care au văzut lumina zilei pe durata perioadei care ne desparte de el; este destul atât pentru a ne confirma descurajantele cuvinte ale lui Goethe: „Apa pe care nava tocmai a spintecat-o se închide de îndată în urmă; la fel este şi cu eroarea; spirite excelente o împing în urmă şi ies la iveală; dar, o dată ce ele au trecut, ea, printr-o mişcare firească, se grăbeşte să-şi reia locul„. (*Adevăr şi Poezie*, partea a III, p. 521). Totuşi nu avem aici decât un exemplu particular al destinului care este, aşa cum am spus, în general rezervat oricărei inovaţii, oricărei mari idei; această perioadă din istoria noastră filosofică, nu este decât un episod care, fără îndoială, tinde actualmente să ia sfârşit; bula de săpun care a durat atât de multă vreme, va sfârşi, în ciuda a tot, să se spargă. Începem în general să ne convingem că filosofia adevărată, serioasă începe de acolo de unde a lăsat-o Kant. În orice caz, contest că între el şi mine, s-a făcut în această materie cel mai mic progres. De aceea pornesc direct de la el.

Scopul meu, prin adăugarea acestui Apendice, este pur şi simplu de a justifica ce anume în doctrina mea nu este deloc în acord cu filosofia lui Kant, sau chiar o contrazice. Acest fapt, într-adevăr, reclamă o discuţie; căci oricare ar fi diferenţa dintre ideile mele şi cele ale lui Kant, la urma urmei, ele apar sub influenţa lui; îşi găsesc

doar în el explicaţia; vin de la el; recunosc, în sfârşit, eu însumi că, în dezvoltarea propriei mele filosofii, scrierile lui Kant, tot atât cât cărţile sfinte ale hinduşilor şi cât Platon, au fost, după spectacolul viu al naturii, cei mai preţioşi inspiratori. -Dacă, în ciuda a tot, persist totuşi în a-l contrazice pe Kant, se datorează faptului că trebuie să-l conving de unele erori în materiile care ne sunt comune, şi că trebuie să semnalez greşelile pe care le-a comis. Iată de ce, în tot acest Apendice, sunt obligat să mă plasez faţă de Kant pe terenul polemicii, a unei polemici serioase şi cât se poate de strânse: cu această condiţie numai, doctrina kantiană va fi debarasată de eroarea care îi este proprie; cu acest unic preţ de a face să reiasă adevărul în toată strălucirea lui, îmi voi asuma imuabila lui certitudine. Nu trebuie deci aşteptat din partea mea ca profundul respect pe care i-l port lui Kant să treacă peste slăbiciunile şi defectele lui; nu mă cred obligat să-mi învălui obiecţiile în artificii şi restricţii; nu doresc deloc, ca din pricina prea multor ocolişuri, să iau din forţa şi relieful argumentării mele. Faţă de un mare filosof încă în viaţă, asemenea menajamente sunt necesare; trebuie mii de atenţii şi mii de măguliri pentru ca slăbiciunea umană să accepte contrazicerea cea mai justificată sau respingerea unei erori, adesea chiar nu o acceptă decât cu totul fără voie; şi de altfel unui asemenea binefăcător, unui asemenea maestru intelectual al umanităţii merită să-i cruţi amorul propriu de durerea unei răni cât de uşoare. Dar un mort este deasupra acestor meschinării: meritele sale sunt solid stabilite; între admiratorii şi detractorii exageraţi, timpul stabileşte puţin câte puţin justa măsură. Astfel, în polemica pe care o voi inaugura împotriva lui Kant, nu am în vedere decât defectele şi slăbiciunile lui; mă numesc duşmanul lor şi le declar un război necruţător, un război de exterminare; departe de a vrea să le menajez sau să le acopăr, nu urmăresc decât să le pun în plină lumină, pentru a le asigura totala distrugere. Ţinând cont de explicaţiile pe care le-am dat, nu am să-mi reproşez, procedând astfel, nici nejusteţea, nici ingratitudinea faţă de Kant. Totodată, pentru a îndepărta de mine orice aparenţă defavorabilă, mai vreau în prealabil să dau o probă a profundului meu respect şi a recunoştinţei pe care i-o port lui Kant: voi expune pe scurt care este, în ochii mei, serviciul capital pe care filosofia i-l datorează. Voi aştepta de altfel, în această scurtă expunere, pe un punct de vedere atât de general, încât nici nu voi fi obligat să mă ating de chestiunile pe care va trebui mai târziu să le combat.

Cel mai mare merit al lui Kant este de a fi deosebit fenomenul de lucrul în sine. Pentru a ajunge la această distincție, s-a sprijinit pe remarca următoare, şi anume că între lucruri şi noi se află întotdeauna înțelegerea, înțelegere care le împiedică să fie aşa cum pot fi ele în sine. A fost condus pe această cale de Locke[1]. Locke remarcase că sunetul, mirosul, culoarea, moliciunea, luciul, *calități secundare ale lucrurilor*, nu au alt fundament decât afecțiunile simțurilor, şi că prin urmare ele nu aparțin deloc corpurilor obiective, lucrului în sine; acestora din urmă el le rezerva dimpotrivă *calitățile primare*, adică cele care nu presupun decât spațiul şi impenetrabilitatea, ca întinderea, forța, soliditatea, numărul, mobilitatea. Dar această distincție a lui Locke, destul de uşor de găsit şi foarte superficială, nu era decât un vag preludiu şi o naivă schițare a distincției pe care Kant urma să o facă. Într-adevăr, ceea ce Locke a lăsat să subziste sub denumirea de calități primare, adică de proprietăți ale lucrului în sine, Kant, pornind de la un punct de vedere incomparabil mai înalt, ni-l reprezintă ca aparținând tot fenomenului lucrului în sine, aşa cum este el sesizat de facultatea naostră de cunoaştere; şi el fondează anume această reducție pe faptul că timpul, spațiul şi cauzalitatea în calitate de condiții ale facultății noastre de cunoaştere, ne sunt cunoscute a priori. În mare, Locke a abstras din lucrul în sine elementul adus în percepție de organele de simț; Kant, în ce îl priveşte, reține în plus din lucrul în sine elementul adus în percepție de funcțiile cerebrale (căci aceasta spune el de fapt, deşi termenii lui nu sunt cei folosiți de mine; fapt pentru care, distincția dintre fenomen şi lucrul în sine a căpătat actualmente o importanță infinit mai mare şi un înțeles mult mai adânc. Pentru a ajunge aici, era obligat să realizeze distincția dintre cunoaşterea a priori şi cunoaşterea a posteriori; înaintea lui distincția nu fusese încă făcută într-o manieră suficient de riguroasă şi completă, nu se luase clar cunoştiință de ea: aşa că înainte de toate el îşi consacră profundele analize acestei cercetări. -Trebuie remarcat aici că față de filosofiile care o precedă, filosofia lui Kant are trei atitudini diferite. Ea confirmă şi lărgeşte filosofia lui Locke, aşa cum am arătat până acum. Ea îndreaptă şi confiscă în folosul său filosofia lui Hume; acest fapt Kant l-a expus foarte clar în introducerea la *Prolegomene*[2]. În fine ea combate hotărât şi distruge filosofia lui

---

1 Vezi Prolegomenele la întreaga metafizică viitoare. 13 remarcă 2. (n.a.)

Leibniz şi a lui Wolf. Trebuie cunoscute aceste trei doctrine înainte de a aborda studiul filosofiei Kantiene. -Astfel, aşa cum am spus, caracterul esenţial al filosofiei lui Kant, este distincţia dintre fenomen şi lucrul în sine; în alţi termeni, doctrina lui Kant proclamă diversitatea absolută a idealului şi a realului. Prin urmare, să afirmi, cum s-a făcut curând după aceea, că aceşti doi termeni sunt identici, înseamnă să dai o tristă confirmare cuvintelor lui Goethe pe care le-am citat mai înainte; o asemenea eroare este cu atât mai de neiertat cu cât nu-i susţinută decât de o stupizenie, vreau să zic intuiţia intelectuală; în ciuda tuturor şarlataniilor, a grimaselor, a întregului patos şi a tuturor bâiguielilor cu care se acoperă, nu avem aici decât o întoarcere ruşinoasă la cel mai grosolan simţ comun. Acest simţ comun a fost demnul punct de plecare al nonsensurilor încă şi mai enorme pe care le-a comis acest greoi şi neîndemânatic Hegel. -În spiritul pe care l-am indicat, distincţia lui Kant între fenomen şi lucrul în sine se sprijinea pe o gândire mult mai adâncă, pe o reflecţie mult mai matură decât tot ce a precedat-o; ea era infinit mai bogată în consecinţe. Făcând această distincţie, Kant scoate din adâncul său, exprimă într-o manieră întru totul originală, descoperă sub un nou punct de vedere şi printr-o nouă metodă acelaşi adevăr pe care înaintea lui, Platon nu ostenea să-l repete în limbajul său în felul următor: Lumea care ne izbeşte simţurile nu posedă cu adevărat fiinţa; nu este decât o devenire necurmată, indiferentă la fiinţă sau nefiinţă; să o percepi, este mai puţin o cunoaştere decât o iluzie. Tot acelaşi adevăr îl exprimă mitic la începutul cărţii a şaptea din *Rebublica*[2], când spune: „Aceşti oameni sunt înlănţuiţi într-o peşteră întunecată; ei nu văd nici adevărata lumină, nici sursa din care ţâşneşte, nici lucrurile reale, ci numai o slabă licărire difuză în peşteră şi umbrele lucrurilor reale care trec prin faţa unui foc mare, din spatele oamenilor; totuşi ei îşi închipuie că umbrele sunt realităţi, şi, dacă cunosc ordinea de succesiune a acestor umbre, ei cred că posedă adevărata înţelepciune" -Şi acelaşi adevăr, tot sub o formă diferită, face fondul învăţăturii Puranos şi ale Vedelor; este doctrina lui Maya. Sub acest mit, trebuie văzut exact ceea ce Kant numeşte fenomen prin opoziţie cu lucrul în sine; într-adevăr opera Maya este prezentată ca însuşi simbolul acestei lumi sensibile care ne înconjoară, adevărată

[1] Această lucrare este în acelaşi timp cea mai frumoasă şi cea mai clară dintre scrierile lui Kant; ea este mult prea necunoscută, şi este foarte regretabil, căci facilitează într-un mod aparte studiul filosofiei Kantiene. (n.a)

[2] Acest pasaj, cel mai important din toată opera lui Platon, a fost deja citat în a treia noastră carte. (n.a)

evocare magică, aparenţă fugitivă; neexistând defel în sine, asemănătoare unei iluzii optice şi unui vis, văl care acoperă conştiinţa umană, lucru misterios, despre care este în egală măsură fals, în egală măsură adevărat să afirmi că există sau că nu există! -Totuşi Kant nu se mulţumea să exprime aceeaşi doctrină într-o manieră întru totul nouă şi originală; graţie celei mai senine şi mai sobre dintre expuneri; el o transformă într-un adevăr demonstrat, incontestabil. Platon, dimpotrivă, şi hinduşii, nu-şi fondaseră afirmaţiile decît pe o intuiţie generală a lumii; ei nu le dădeau decît ca expresia directă a purei apercepţii; le exprimau în fine în manieră mai curând mitică şi poetică decât filosofică şi precisă. Din acest punct de vedere, se poate stabili între Kant şi ei acelaşi raport ca între Kopernic, de o parte, şi, de altă parte, pitagoreicii Hicetas, Philolaos şi Aristarc, care afirmaseră deja mişcarea pământului şi imobilitatea soarelui. Kant a demonstrat prin procedee ştiinţifice şi chibzuite, a expus într-un mod judecat că lumea nu este, în toată fiinţa sa, decât iluzie; aceasta este baza, acesta este sufletul, acesta este meritul capital al întregii sale filosofii. Pentru a constitui această filosofie, el a cheltuit comori de reflecţie şi sagacitate; a trebuit să demonteze, apoi să examineze bucată cu bucată tot mecanismul acestei facultăţi a cunoaşterii, în virtutea căreia se joacă această comedie fantastică pe care o numim lumea exterioară. Toate filosofiile occidentale, anterioare celei a lui Kant, par pe lângă aceasta ciudat de nătânge; ele au ignorat acest adevăr capital, şi prin urmare toată învăţătura lor nu a fost vreodată mai mult decât viziunea confuză a unui vis . Kant, primul a făcut să iasă filosofia din acest somn; din acest motiv ultimii dintre aceşti adormiţi, ca Mendelssohn, l-au numit distrugătorul universal. După el, într-adevăr, legile care guvernează cu o necesitate de necontestat fiinţa, adică în fapt câmpul experienţei, nu ne pot revela nici originea nici explicaţia acestei fiinţe; valoarea lor nu este ca atare decât pur relativă, altfel spus ea nu există deloc, atâta vreme cât fiinţa, adică câmpul experienţei nu este încă nici presupus nici dat; prin urmare, asemenea legi nu ne mai pot ghida, din moment ce noi pretindem să explicăm existenţa lumii şi a noastră înşine. Predecesorii lui Kant în Occident şi-au făcut în ce-l priveşte ciudate iluzii: pentru ei, legile care leagă între ele fenomenele, toate aceste legi de timp, de spaţiu, de cauzalitate de asemeni şi de consecuţie (care pentru mine se rezumă sub expresia principiului de raţiune), erau legi absolute, în afara oricărei condiţii, într-un cuvânt *adevăruri eterne*; lumea ea însăşi le era supusă şi era conformă lor, astfel încât era de ajuns să te conduci după ele pentru a

rezolva toată problema lumii. Care putea fi rezultatul ipotezelor făcute în această optică, ipoteze pe care Kant le critică sub denumirea de idei ale raţiunii? Ele nu ajungeau în fond decât să facă din simplul fenomen, din opera Maya, din lumea umbrelor a lui Platon, realitatea unică şi supremă: fiinţei intime şi adevărate îi substituiau fantezia, şi prin asta înlăturau orice posibilitate de a o cunoaşte în mod real; pe scurt îi adânceau şi mai mult pe cei ce dormeau în visul lor. Kant a dovedit că aceste legi, şi prin urmare lumea însăşi, sunt condiţionate de facultatea de cunoaştere a subiectului; în consecinţă, este evident că având astfel de legi drept călăuză, în zadar urmezi la nesfârşit cercetările şi deducţiile, niciodată nu vei face să avanseze cu un pas chestiunea capitală, niciodată nu vei ajunge să ştii ce este fiinţa lumii în sine, în afara reprezentării; ci nu faci decât să te agiţi ca veveriţa în cilindru. Dogmaticii, în bloc, au asupra mea efectul acelor oameni care îşi închipuie, că mergând drept înainte, pot ajunge la capătul lumii; Kant, dimpotrivă, pentru a continua comparaţia, îmi pare că a făcut înconjurul pământului şi a arătat că dată fiind sfericitatea acestuia, nu o poţi scoate la capăt mergând orizontal, dar că nu este poate imposibil să te descurci urmând o mişcare verticală. Astfel se poate spune că doctrina lui Kant a pus în lumină un adevăr important, anume că sfârşitul şi începutul lumii trebuie să fie căutate nu în afara noastră, ci în noi.

Toate acestea se sprijină pe distincţia fundamentală dintre filosofia dogmatică, pe de o parte, şi, pe de altă parte, filosofia critică sau *transcendentală*. Vrem să ne facem o idee clară despre această distincţie şi să obţinem o imagine frapantă a acesteia printr-un ansamblu viu? O putem face foarte rapid. E destul să citim, ca exemplu de filosofie dogmatică, o scriere a lui Leibniz intitulată *De rerum originatione radicali*, imprimată pentru prima dată de Erdmann în ediţia *Operelor filosofice* ale lui Leibniz.[1] Ne găsim în plină metodă realistă şi dogmatică; se recurge aici la proba ontologică şi la proba cosmologică; se speculează a priori asupra originii şi asupra perfecţiunii radicale a lumii, în lumina adevărurilor eterne. -Dacă întâmplător suntem de acord că experienţa dă o dezminţire formală acestei concepţii, spunem prin aceasta experienţei că este incompetentă şi că trebuie să tacă, când filosofia a priori a luat cuvântul. -Cu Kant filosofia critică a intrat în luptă deschisă cu această metodă; ea îşi propune ca principală problemă de verificat adevărurile eterne care serveau drept fundament oricărei construcţii

---

1 Vol.1 p.147 din originalul francez

dogmatice; ea cercetează originea lor şi sfârşeşte prin a o găsi în creierul omului. După ea, adevărurile eterne sunt un produs al creierului nostru, ele decurg din formele originale ale înţelegerii umane, forme pe care acesta le poartă în el şi de care se serveşte pentru a concepe o lume obiectivă. Creierul este în oarecare măsură cariera care furnizează materialele acestei temerare construcţii dogmatice. Astfel, pentru a ajunge la aceste rezultate, filosofia critică trebuie să meargă până *dincolo* de adevărurile eterne pe care s-a sprijinit până acum dogmatismul; adevărurile eterne înseşi sunt puse în discuţie; iată de ce poartă denumirea de *filosofie transcedentală*. Din această filosofie mai rezultă că lumea obiectivă, aşa cum o cunoaştem, nu este deloc lucrul în sine; nu este decât un fenomen, fenomen condiţionat de înseşi aceste forme care rezidă a priori în înţelegerea umană, astfel spus în creier; prin urmare, acesta însuşi nu poate conţine altceva decât fenomene.

Kant, este adevărat, nu a ajuns să descopere identitatea fenomenului şi a lumii ca reprezentare pe de o parte, identitatea lucrului în sine şi a lumii ca voinţă pe de altă parte. Dar el arată că lumea fenomenală este condiţionată de subiect tot atât cât şi de obiect; el a izolat formele cele mai generale ale fenomenului, adică ale reprezentării, şi prin faptul acesta a demonstrat că, pentru a cunoaşte formele înseşi, pentru a cuprinde întreaga sferă a aplicării lor, se poate porni nu numai de la obiect, ci şi de la subiect; căci, între obiect şi subiect, ele joacă rolul unui zid despărţitor; şi a conchis de aici că datorită acestui zid nu se poate pătrunde esenţa intimă nici a obiectului nici a subiectului, altfel spus că nu se cunoaşte niciodată esenţa lumii, lucrul în sine.

Kant, aşa cum voi arăta, a ajuns la lucrul în sine, nu printr-o discuţie exactă, ci printr-o inconsecvenţă, inonsecvenţă care i-a atras obiecţii frecvente şi de necontestat îndreptate împotriva acestei părţi capitale a doctrinei sale. El nu recunoştea nici într-un chip în voinţă însuşi lucrul în sine. Totuşi el a făcut un pas mare spre această descoperire şi a arătat drumul care duce la ea, atunci când a reprezentat valoarea morală de netăgăduit a acţiunii umane ca fiind *sui generis* şi independentă de legile fenomenului; după ce a demonstrat că nu poate fi găsită în aceste legi raţiunea suficientă, el a luat-o ca ceva ce ţine direct de lucrul în sine. Acesta este al doilea punct de vedere în care trebuie să ne plasăm pentru a aprecia ce-i datorăm lui Kant.

Putem să-i atribuim un al treilea merit: acela de a fi dat lovitura de graţie filosofiei scolastice; sub acest nume aş putea înţelege în bloc toată perioada care începe de la Sfântul Augustin, Părintele Bisericii, şi se termină chiar cu Kant. Într-adevăr, caracterul perioadei scolastice este cu siguranţă acela care Tennemann i l-a atribuit cu atâta exactitate; este tutela exercitată de religia de Stat asupra filosofiei care trebuie să se mulţumească cu a confirma, a ilustra dogmele capitale pe care i le impune această suverană. Scolasticii propriu zişi, până la Suarez, o mărturisesc cu ingenuitate; cât despre filosofii posteriori, aceştia o fac inconştient, în orice caz nu vor să o recunoască. În general se spune că filosofia scolastică ia sfârşit cu aproape un secol înaintea lui Descartes, şi cu el se pretinde a se inaugura o epocă cu totul nouă a liberei filosofii; de aici înainte, se zice, cercetarea filosofică s-a eliberat de orice religie pozitivă. Dar în realitate Descartes nu merită această onoare, nu mai mult decât succesorii săi;[1] cu ei filosofia nu are decât o aparentă independenţă, cel mult ea face un efort pentru a se apropia de adevărata autonomie. Descartes era un spirit de cea mai înaltă distincţie şi trebuie să recunoaştem că ajunge la rezultate considerabile, dacă ţinem cont de epoca sa. Dar nu se mai intră de obicei în consideraţii de acest fel, este judecat după reputaţia care i s-a făcut de a fi înlăturat din calea gândirii orice piedici, de a fi inaugurat o perioadă, cea a cercetării cu adevărat independente. Dacă privim lucrurile sub acest aspect, trebuie să mărturisim că în scepticismul lui nu a dat dovadă de o adevărată rigoare şi că prin urmare i se întâmplă să-şi renege metoda cu o uşurinţă deplorabilă; el pare că vrea o dată pentru totdeauna să scuture toate servituţile înveterate, să rupă cu opiniile pe care i le impune

[1] Trebuie făcută aici o excepţie în favoarea lui Giordano Bruno şi a lui Spinoza. Ei se ţin amândoi la distanţă şi îl conservă pe acel *cât despre sine*; ei nu aparţin nici secolului lor nici Europei; de altfel, ei au avut ca unică recompensă, unul moartea, altul persecuţia şi ultragiul. În Occident ei au trăit nefericiţi şi au murit tineri, asemeni unor plante tropicale ce ar fi fost importate în Europa. Pentru genii de acest fel, adevărata patrie erau malurile sacre ale Gangelui: acolo o viaţă senină şi onorată le-ar fi fost rezervată, în mijlocul unor inteligenţe înrudite. -În versurile pe care le-a plasat la începutul cărţii *Della causa principio* (carte care l-a condus la rug), Bruno exprimă în termeni foarte frumoşi şi foarte clari cât se simţea de singur în secolul său; se vede aici în acelaşi timp şi un presentiment al morţii care îl aştepta, presentiment care l-a făcut să întârzie publicarea lucrării sale; dar a cedat repede acelei forţe irezistibile care îndeamnă spiritele nobile să comunice celorlalţi ceea ce ei socotesc a fi drept.

„Ce te împiedică să-ţi răspândeşti fructele, spirit debil! Trebuie totuşi să le dărui acestui secol nedemn. Pământul este acoperit cu un ocean de umbră; dar tu trebuie, olimpul meu să-ţi înalţi fruntea până la tăriile lui Jupiter."

timpul şi ţara sa. Dar nu o face decât în aparenţă şi pentru o clipă, ca să se întoarcă apoi repede la vechile ornamente şi a le rămâne şi mai credincios încă. De altfel, toţi succesorii săi până la Kant nu au făcut altceva. Iată nişte versuri de ale lui Goethe care se aplică de minune liberilor cugetători de calibrúl acesta:

„Cer iertare Înălţimii Voastre pentru comparaţie, dar ei îmi fac impresia unor greieri cu labele lungi: totdeauna ei zboară şi sar zburând, şi îşi cântă în iarbă vechiul lor cântec.[1]

Kant avea motivele lui pentru a face să pară că este şi el în rolul greierului. Dar de data aceasta, într-adevăr, saltul care i se permitea filosofului, pentru că se ştie bine că el este urmat în general de o nouă cădere pe gazonul natal, trebuia să se termine cu totul altfel, cu un puternic avânt, pe care noi ceilalţi, plasaţi dedesubt, putem numai să-l urmărim cu privirea, şi nu ne mai este imposibil să-l zăvorâm.

Astfel Kant nu se temea deloc să proclame, conform doctrinei sale, incertitudinea radicală a tuturor dogmelor pentru demonstrarea cărora ceilalţi s-au flatat atât de adesea. Teologia speculativă şi psihologia raţională care îi este inseparabilă au primit din partea lui o lovitură fatală. De la Kant, ele au dispărut din filosofia germană; nu trebuie să ne îndoim de acest lucru, şi, dacă se întâmplă ca din când în când să ţinem tare la cuvânt, după ce am cedat asupra lucrului, sau ca un nefericit profesor de filosofie să aibă prezentă înaintea ochilor teama de Domnul şi să vegheze ca „adevărul să rămână adevăr”, nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi. Pentru a măsura serviciul pe care Kant l-a făcut în această privinţă, trebuie să fi văzut de aproape influenţa

---

1

Ad partum properare tuum, mens agra, quid obstat,
Saecho haec indigno sint tribuenda licet?
Umbrarum fluctu terras mergente, cucumen
Attolle in clarum noster olympe, Jovem.

Să se citească marea lucrare a lui Giordano Bruno, să se citească de asemeni celelalte lucrări italiene ale sale, altădată atât de rare, astăzi puse la dispoziţia tuturor graţie unei ediţii noi, şi vei găsi, ca şi mine, că, dintre toţi filosofii, el este singurul care se apropie în oarecare măsură de Platon; el este cel care uneşte strâns puterea şi aspiraţiile poetice cu spiritul filosofic, şi tot cu Platon, excelează în a-şi arăta gândirea sub o lumină dramatică. Avea, atât cât putem judeca după cartea lui, o fire de gânditor, contemplativă şi delicată. Să ni-l reprezentăm pe acest om căzut pe mâinile preoţilor grosolani şi implacabili, aceşti judecători şi călăi, şi să aducem mulţumiri timpului care în cursa lui a adus un secol mai luminat, mai clement. Viitorul urma prin blestemele sale să demaşte acest fanatism diabolic, şi ceea ce pentru Bruno nu era decât viitor, urma pentru noi să fie prezent.

nefastă pe care conceptele vechii filosofii a exercitat-o, atât asupra științelor naturale cât și asupra filosofiei, la toți scriitorii secolelor XVII și XVIII, chiar și asupra celor mai buni. In scrierile germane asupra științelor naturale, este frapant să vezi, cât se modifică, pornind de la Kant, tonul și fondul ideilor metafizice: înaintea lui eram încă acolo unde Anglia este astăzi. -Opera atât de meritorie a lui Kant atacă direct filosofia precedentă. Înaintea lui, se mulțumeau să observe legile lumii fenomenale, fără să le aprofundeze esența; le ridicau la rangul de adevăruri eterne, și datorită acestui fapt făceau să treacă fenomenul drept adevărata realitate. Kant, într-un cuvânt, atacă realismul, victimă îndărătnică și nechibzuită a unei iluzii și care, în toată filosofia precedentă, în antichitate, în timpul Evului Mediu și în timpurile moderne, și-a menținut intactă suveranitatea. Desigur Berkeley, continuând la acest punct, tradiția lui Malebranche, a recunoscut deja ce este îngust și fals în realism, dar era incapabil să-l răstoarne, căci atacul lui nu viza un punct anume al doctrinei. Marele punct de vedere idealist care domnește în toată Asia neconvertită la islamism și care îi domină chiar și religia, îi revenea lui Kant să-l facă să triumfe în Europa și în filosofie. Înaintea lui Kant eram în timp; de la Kant timpul este în noi, și tot așa și cu celelalte forme a priori.

Această filosofie realistă, în ochii căreia legile lumii fenomenale erau absolute și guvernau totodată și lucrul în sine, a tratat și morala după aceleași legi și ca atare i-a dat drept fundament când teoria beatitudinii când voința creatorului, când în sfârșit ideea perfecțiunii, idee care în sine este absolut goală și lipsită de conținut, ea nu desemnează într-adevăr decât o simplă relație, care nu primește semnificație decât de la obiectul la care se raportează; căci „a fi perfect” nu înseamnă altceva decât „a corespunde unui anume concept presupus de acest cuvânt și dat prealabil”; trebuie deci, îaninte de toate, ca acest concept să fie afirmat, și fără el perfecțiunea nu este decât asemeni unui număr fără nume, altfel spus un cuvânt care nu semnifică nimic. La această obiecție se va răspunde poate că intervine implieit conceptul „umanitate”, principiul moralei ar fi atunci de a tinde spre o umanitate din ce în ce mai perfectă; dar aceasta e totuna cu a spune: „oamenii trebuie să fie ceea ce trebuie să fie”; -și nu am avansat mai mult ca până acum. Într-adevăr, cuvântul „perfect” nu este altceva decât un sinonim al lui complet: un lucru este perfect când,dat fiind un caz sau un individ dintr-o anumită specie, toate predicatele conținute în conceptul acestei epoci sunt reprezentate, adică efectiv realizate, în acest caz sau în acest individ. Rezultă de

aici că conceptul de perfecţiune, dacă ne servim de el în mod absolut şi abstract, nu ştie decât un cuvânt gol de sens; este de altfel la fel la rubrica „fiinţă perfectă" şi la multe altele. Toate acestea nu sunt decât vorbă multă. Cu toate acestea, în secolele precedente, acest concept de perfecţiune şi de imperfecţiune era o monedă foarte acreditată; ce spun eu? era centrul în jurul căruia pivotau toată morala şi chiar teologia. Fiecare îl avea pe buze, aşa încât pînă la urmă s-a făcut din el un abuz scandalos. Vedem, spectacolul lamentabil, cum până şi cei mai buni scriitori ai timpului, ca Lessing, se împotmolesc în perfecţiuni şi imperfecţiuni şi se zbat în mijlocul acestei învălmăşeli. Totuşi orice minte cât de cât aşezată trebuie să fi simţit confuz cel puţin că acest concept nu are deloc un conţinut pozitiv, deoarece, asemeni unui semn algebric, el desemnează abstract o simplă relaţie. -Kant, mai repetăm o dată, este cel care a degajat marea şi netăgăduita semnificaţie morală a acţiunilor noastre şi cel care a deosebit în mod absolut fenomenul de legile sale; el a arătat că această semnificaţie este direct legată de lucrul în sine, de fiinţa intimă a lumii, în timp ce dimpotrivă spaţiul şi timpul, cu tot ce le umple şi se ordonează în ele urmând legea cauzalităţii, nu trebuie luate decât ca un vis fără consistenţă şi fără realitate.

Această scurtă expunere, care de altfel este departe de a epuiza materia, poate fi de ajuns pentru a dovedi cât de mult apreciez tot ce îi datorăm lui Kant. I-am adus acest omagiu, mai întâi pentru satisfacţia mea personală, apoi pentru că aşa era echitabil; trebuia să amintesc meritele lui Kant celor care vor dori să mă urmeze în critica necruţătoare pe care o voi face greşelilor sale. Trec acum la această critică.

Este de ajuns să privim istoria pentru a vedea că meritele considerabile ale lui Kant sunt alterate de mari defecte. Desigur el a operat în filosofie cea mai mare revoluţie care a avut loc vreodată; el a pus capăt scolasticii care, după definiţia pe care am dat-o, a durat paisprezece secole; el a inaugurat în sfârşit, şi a inaugurat efectiv, în filosofie o perioadă cu totul nouă, o a treia mare epocă. In ciuda a toate, rezultatul imediat al reformei sale nu a fost decât negativ; nu a avut nimic pozitiv: Kant neavând deloc un sistem complet, adepţii săi nu s-au putut ţine nici temporar de doctrina sa; toţi au remarcat că ceva mare s-a produs, dar nimeni nu ştia anume ce. Simţeau bine că

toată filosofia anterioară nu fusese decât un vis steril, şi că generaţia nouă este pe cale să se trezească; dar actualmente de ce anume trebuiau să se ia? Nu ştiau deloc. In toate spiritele era un mare gol şi o mare nelinişte: atenţia publică, chiar atenţia marelui public, era trezită. Filosofii timpului nu au avut nici acel avânt personal, nici acea revelaţie interioară care reuşeşte să iasă la iveală, chiar şi în timpurile cele mai puţin propice, de exemplu în epoca lui Spinoza; ei s-au spus pur şi simplu impulsului general; au fost oameni fără vreun talent ieşit din comun; ei au făcut încercări, toate slabe, inepte, adesea nechibzuite. Cât despre public, cum curiozitatea îi era deja stârnită, nu le-a acordat mai puţin atenţie şi i-a ascultat multă vreme cu o răbdare exemplară cum nu întâlneşti decât în Germania.

Un fapt analog trebuie să se fi petrecut în istoria naturii după marile revoluţii care au transformat întreaga suprafaţă a pământului şi au răscolit ordinea mărilor şi a continentelor. De aici înainte câmpul era liber pentru o nouă creaţie. Această perioadă de tranziţie a persistat multă vreme, până când natura a fost capabilă să producă un nou sistem de fiinţe durabile dintre care fiecare să fie în armonie cu ea însăşi şi cu celelalte: ici şi colo apăreau organisme monstruoase; ele erau în dezacord cu ele însele şi cu semenii lor, şi incapabile prin urmare să subziste multă vreme; ne-au rămas de aici câteva vestigii, care sunt pentru noi ca nişte monumente ale încercărilor şi tatonărilor unei naturi recente pe cale de formare. -In filosofie, Kant a dat loc, în zilele noastre, unei crize întru totul asemănătoare, unei perioade de producţii monstruoase; din acest fapt nouă tuturor cunoscut, putem conchide că opera sa, oricât de meritorie este, nu poate fi perfectă, că dimpotrivă ea este în mod necesar purtătoarea unor mari defecte; este o operă negativă; ea nu va fi profitabilă decât prin unul din aspectele sale. Vom porni acum în căutarea defectelor în chestiune.

În prealabil, vom preciza şi examina ideea fundamentală în care este rezumată intenţia întregii *Critici a raţiunii pure*. -Kant s-a situat pe poziţia predecesorilor săi, filosofii dogmatici, şi prin urmare a pornit ca ei de la următoarele date: Art.1. Metafizica este ştiinţa aceea ce rezidă dincolo de orice experienţă posibilă. Art.2. Pentru a edifica o ştiinţă de acest gen, nu s-ar putea pleca de la principii extrase ele însele din experienţă.(Prolegomene I); pentru a depăşi experienţa posibilă, trebuie recurs la ceea ce cunoaştem anterior oricărei

experiențe. -Art.3. Se găsește efectiv în rațiunea noastră un anumit număr de idei ale rațiunii pure. -Până acum Kant nu se separă în nici un fel de predecesorii săi; dar abia aici se produce sciziunea. Filosofii anteriori zic: „Aceste principii, sau idei de rațiuni pure, sunt expresii ale posibilității absolute a lucrurilor, adevăruri eterne, izvoare ale ontologiei; ele domină ordinea lumii, așa cum *atum*-ul domina zeii anticilor". Kant spune:„ simple forme ale intelectului nostru, legi care guvernează nu lucrurile, ci concepția pe care o avem despre lucruri; prin urmare, nu avem dreptul să le extindem, cum vrem să o facem. (cf.Art.1), dincolo de experiența posibilă. Deci tocmai aprioritatea formelor și cunoașterii este cea care ne interzice pentru totdeauna cunoașterea ființei în sine a lucrurilor, deoarece această cunoaștere nu se poate sprijini decât pe forme de origine subiectivă; noi suntem închiși într-o lume de pure fenomene; urmează că departe de a cunoaște a priori ceea ce pot fi în sine lucrurile, suntem incapabili să o știm chiar și a posteriori. Prin urmare, metafizica este imposibilă, și i se substituie *Critica rațiunii pure*! „În lupta împotriva vechiului dogmatism, Kant obține o deplină victorie; astfel încât toți cei care de atunci încoace fac încercări dogmatice sunt forțați să urmeze o metodă cu totul diferită de metodele vechi; voi trece acum la justificarea a ceea ce am adoptat eu însămi; este de fapt, așa cum am spus, scopul pe care mi-l propun în această *Critică a filosofiei lui Kant*.

Într-adevăr, dacă examinezi îndeaproape argumentația precedentă, nu poți să nu accepți că primul postulat fundamental pe care ea se sprijină formează o petiție de principiu; iată acest postulat fundamental: el este exprimat cu o claritate cu totul aparte în I-ul § din *Prolegomene*:„Trebuie în mod absolut ca izvorul metafizicii să nu fie empiric; principiile și conceptele sale fundamentale nu trebuie să fie scoase nici din experiența internă, nici din experiența externă." În sprijinul acestei afirmații capitale Kant nu aduce nici o altă probă în afara argumentului etimologic scos din cuvântul *metafizică*. Iată cum a procedat Kant în realitate: lumea și propria noastră existență ne apar în mod necesar ca o problemă. Pentru Kant (să notăm că el admite toate acestea fără demonstrație), neânțelegând în profunzime lumea însăși se poate obține soluția problemei; dimpotrivă această soluție trebuie căutată în ceva cu totul străin de lume (acesta este, într-adevăr, sensul expresiei:" dincolo de orice experiență posibilă"); în căutarea soluției trebuie exclus orice dată despre care putem avea o cunoaștere oarecare imediată (căci cine spune „cunoaștere imediată" spune

experienţă posibilă internă sau externă) soluţia nu trebuie să fie căutată decât după date dobândite indirect, adică deduse din principii generale a priori. Aceasta este totuna cu a exclude izvorul principal al oricărei cunoaşteri şi a condamna singura cale care să conducă la adevăr. Din acest moment, nu mai surprinde faptul că încercările dogmatice nu au reuşit deloc; nu surprinde nici faptul că Kant un gânditor de talia lui Kant a ştiut să demonstreze necesitatea eşecului lor; într-adevăr, am declarat, în prealabil că „metafizica" şi cunoaşterea a priori sunt identice. Dar pentru aceasta ar fi trebuit să începem prin a demonstra că elementele necesare pentru a rezolva problema lumii nu trebuie în mod absolut să facă parte din lumea însăşi, că trebuie dimpotrivă să fie căutate în afara lumii, acolo unde este imposibil să ajungi fără ajutorul formelor a priori ale intelectului nostru. Atâta vreme cât acest ultim punct rămâne nedemonstrat, nu avem nici un motiv să refuzăm, în cea mai importantă şi în cea mai gravă dintre toate problemele, cel mai fecund şi cel mai bogat dintre izvoarele cunoaşterii noastre, vreau să spun experienţa internă şi externă, şi să nu sperăm în speculaţiile noastre decât cu ajutorul formelor lipsite de conţinut. Iată de ce pretind că dobândind inteligenţa lumii însăşi ajungem să rezolvăm problema lumii; astfel datoria metafizicii nu ştie deloc de a trece peste experienţă, singura în care constă lumea, ci dimpotrivă de a ajunge să înţeleagă profund o experienţă, dat fiind că experienţa, externă şi internă, este incontestabil izvorul principal al cunoaşterii; deci, dacă este posibil să rezolvăm problema lumii, este cu condiţia de a combina convenabil şi în măsura voită experienţa externă cu experienţa internă, şi în felul acesta să unim împreună cele două izvoare de cunoaştere atât de diferite unul de altul. Dar această soluţie nu este posibilă decât în anumite limite, limite inseparabile de natura noastră finită: noi dobândim o inteligenţă exactă a lumii însăşi, dar nu ajungem în nici un chip să dăm explicaţie definitivă a existenţei sale, nici să suprimăm problemele de dincolo. În rezumat, este o limită la care trebuie să ne oprim; metoda mea ţine cumpăna între vechea doctrină dogmatică care declară că totul poate fi cunoscut, şi critica lui Kant care disperă că nimic nu poate fi cunoscut. Dar adevărurile importante, pe care le datorăm lui Kant şi care au spulberat sistemele anterioare de metafizică, mi-au furnizat pentru propriul meu sistem datele şi materialele. Va fi bine să ne raportăm la ceea ce spun despre metoda mea la capitolul XVII din *Suplimente*. -Iată destul despre ideea

fundamentală a lui Kant; vom lua acum în seamă dezvoltarea şi detaliul doctrinei.

Stilul lui Kant poartă în general marca unui spirit superior, de o adevărată şi puternică originalitate, de o forţă a gândului întru totul extraordinară; sobrietate luminoasă. acesta este caracterul destul de exact al acestui stil; prin mijlocirea acestei calităţi, Kant a găsit secretul de a ţine strâns ideile, de a le determina cu o mare siguranţă; apoi de a le suci şi răsuci în toate sensurile cu o uşurinţă neobişnuită care uimeşte cititorul. Această sobrietate luminoasă, o regăsesc în stilul lui Aristotel, deşi acesta din urmă este mult mai simplu. Cu toate acestea, la Kant, expunerea este adesea confuză, nesigură, insuficientă şi uneori absurdă. Desigur, acest din urmă defect îşi găseşte în parte scuza în dificultatea materiei şi în profunzimea gândirii; totuşi, când vezi întru totul clar în gândurile sale, când ştii într-un mod perfect distinct ce gândeşte şi ce vrea, niciodată nu ies la iveală idei vagi sau nesigure, şi niciodată pentru a le exprima nu împrumută din limbi străine expresii penibile şi alambicate, destinate să revină constant pe tot parcursul lucrării: Kant procedează totuşi astfel: împrumtă din filosofia scolastică cuvinte şi formule; apoi le combină împreună pentru propriul său uz; vorbeşte, de exemplu, de „unitatea transcendentală sintetică a apercepţiei”[1]; şi mai ales spune „unitatea sintezei”[2], acolo unde ar fi fost de ajuns să spună pur şi simplu „unificare”[3]. Un scriitor întru totul stăpân pe gândirea sa se abţine de asemeni să revină fără încetare la explicaţii deja date, cum face, de exemplu Kant apropo de intelect de categorii, de experienţă şi de multe alte idei importante; el se abţine mai ales să se repete până la saturaţie şi să lase totuşi, după fiecare expunere a unei idei care revine pentru a suta oară, mereu aceleaşi puncte obscure; el zice ce gândeşte o dată pentru totdeauna, într-un mod distinct, complet, definitiv, şi se opreşte aici. „Cu cât concepem mai bine un lucru, spune Descartes în a cincea sa scrisoare, cu atât suntem mai înclinaţi să-o exprimăm într-o formă unică[4]. Obscuritatea de care Kant face uneori uz în expunerea sa a fost supărătoare mai ales pentru răul exemplu pe care

---

1 „Transcendentale synthetische Einheit der Apperception”.

2 Einheit der Synthesis.

3 Vereinigung.

4 „Quo enim medius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam unico modo experimendam”.

l-a dat; imitatorii au imitat defectul modelului (*exemplar vitiis imitabile*) şi au făcut un uz deplorabil din acest periculos precedent. Kant a forţat publicul să-şi spună că lucrurile obscure nu sunt întotdeauna lipsite de sens; deîndată filosofii s-au pus să disimuleze nonsensul sub obscuritatea expunerii lor. Fichte primul a pus stăpânire pe acest nou privilegiu şi l-a exploatat în mare; Shelling nu a făcut altfel, apoi o armată de scribi înfometaţi lipsiţi de minte şi onestitate se grăbesc să-l întreacă pe Fichte şi pe Schelling. Totuşi încă nu atingem culmea neruşinării; ne mai rămâneau de servit nonsensuri şi mai indigeste, hârtie mânjită cu vorbăraie şi mai găunoasă şi mai extravagantă rezervată până acum doar caselor de nebuni. A apărut în sfârşit Hegel, autorul celei mai grosolane, celei mai gigantice mistificări care a existat vreodată; el a obţinut un succes pe care posteritatea îl va lua drept fabulos şi care va rămâne ca un monument al nerozeniei germane. În zadar, un contemporan, Jean Paul, a scris în a sa *Ësthetische Nachschule* frumosul paragraf despre consacrarea nebuniei filosofice la catedră şi nebuniei poetice în teatru; în van şi Goethe a spus deja: „Astfel se pălăvrăgeşte şi se predă nepedepsit; cum oare să-i pese de nebuni? Când nu aude decât vorbe, omul crede totuşi că se ascunde în ele vreun gând[1]. Dar să revenim la Kant. Trebuie să mărturisim că simplitatea antică şi grandioasă, că naivitatea, *ingenuitatea, candoarea*[2] îi lipsea total. Filosofia lui nu prezintă nici o analogie cu arhitectura greacă; aceasta, plină de simplitate şi de grandoare, ne oferă proporţii, raporturi care sar în ochi; dimpotrivă filosofia lui Kant aminteşte într-un mod frapant de arhitectura gotică. Într-adevăr, o trăsătură întru totul personală a spiritului lui Kant, este gustul său pentru simetrie, pentru acel gen de simetrie căruia îi plac combinaţiile complicate, care se complace în a diviza şi subdiviza la inifinit, de fiecare dată în aceeaşi ordine, exact ca în bisericile gotice. Câteodată această deprindere degenerează într-un veritabil joc; el merge până la a brusca făţiş adevărul de dragul simetriei, comportându-se cu ea cum făceau cu natura foştii desenatori ai grădinilor franceze: operele lor se compun din alei simetrice, din pătrate şi triunghiuri, din arbori sub formă de

---

1 So schwetzt und lehrt man ungestoert,
Wer mag sich mit den Narr'n befanen?
Gewoehnlich glauht der Mench, wenn er nur Worthe hoert
Es müsse sich dabei doch auch was denken hassen.

2 Aceste două cuvinte sunt scrise de Kant în limba franceză: ingénuité, candeur (n.t.).

piramide sau sfere, din garduri vii tăiate după curbe regulate. Să dăm spre ilustrare câteva exemple.

Kant începe prin a trata izolat despre spaţiu şi timp; cât priveşte conţinutul spaţiului şi timpului, al acestei lumi a intuiţiei în care trăim şi suntem, el o scoate la capăt cu formula următoare, formulă care nu înseamnă absolut nimic: „Conţinutul empiric al intuiţiei ne este dat" spune el. Imediat, dintr-un singur salt trece *la fundamentul logic al oricărei filosofii, tabelul conceptelor.* Din acest tabel scoate vreo douăsprezece categorii, nici mai mult, nici mai puţin; ele sunt simetric aranjate sub patru etichete diferite: „pe parcursul lucrării, aceste subdiviziuni vor deveni un instrument redutabil, un adevărat pat al lui Procust; va face să intre în el cu voie sau de nevoie, tăcute obiectele lumii şi tot ce se petrece în om; nu se va da îndărăt de la nici o violenţă; nu se va ruşina de nici un sofism, numai să poată reproduce peste tot simetria tabelului. Prima clasificare întocmită conform acestui tabel este tabelul fiziologic a priori[1], a principiilor generale ale ştiinţelor naturii, anume: axiomele intuiţiei, anticipaţiile percepţiei, analogiile experienţei, postulatele gândirii empirice în general. Din aceste principii primele două sunt simple; ultimele două, dimpotrivă, se divid simetric fiecare în trei ramuri. Categoriile simple sunt ceea ce numim *concepte*; cât despre principiile ştiinţelor naturale, acestea sunt *judecăţile.* Având ca ghid tot simetria, acest fir al Ariadnei care trebuie să-l conducă cu toată înţelepciunea, el va arăta cum, graţie raţionamentului, seria categoriilor dă roade, şi aceasta de fiecare dată cu aceeaşi regularitate. Mai înainte a aplicat categoriile sensibilităţii, şi a explicat astfel geneza experienţei şi a principiilor ei a priori, care constituie *intelectul*; acum aplică raţionamentul categoriilor, operaţie foarte raţională, deoarece atribuie raţiunii sarcina de a căuta necondiţionatul; şi de aici decurg *ideile raţiunii*, după evoluţia care urmează: cele trei categorii ale relaţiei furnizează raţionamentului trei specii de majore posibile, nici mai multe nici mai puţine; fiecare din aceste trei specii se divide tot la rândul ei în trei grupe; şi fiecare din aceste grupe este asemeni unui om pe care raţiunea îl cloceşte pentru a da naştere unei idei; din raţionamentul zis categoric iese ideea de *suflet*; din raţionamentul ipotetic iese ideea de lume: din raţionamentul disjunctiv iese ideea de Dumnezeu. Cea din mijloc, ideea de lume, readuce încă o dată simetria tabelului categoriilor; cele patru rubrici dau loc la patru teze, şi fiecăreia din aceste teze îi corespunde simetric o altă teză. Combinaţia eminamente subtilă care a

---

[1] „Reine physiologische Táfel".

produs acest elegant eşafodaj merită neîndoielnic toată admiraţia noastră; dar ne rezervăm plăcerea de a-i examina bazele şi părţile. -Să ni se permită mai întâi următoarele câteva consideraţii:

Este uimitor să constaţi până la ce punct Kant îşi poate continua drumul fără să chibzuie mai bine; se lasă condus de simetrie; după ce ordonează totul şi niciodată nu priveşte mai atent în el însuşi vreunul din obiectele astfel abordate. Mă voi explica mai în amănunt. Pentru cunoaşterea intuitivă, se mulţumeşte să examineze matematicile; neglijează complet un alt fel de cunoaştere intuitivă, cea care, sub ochii noştri, constituie lumea; şi se păstrează în limitele gândirii abstracte, deşi aceasta îşi trage toată importanţa şi întreaga valoare din lumea intuitivă, care este infinit mai semnificativă, mai generală, mai bogată în conţinut decât partea abstractă a cunoaşterii noastre. Nici măcar, şi aceasta este capital, nu a deosebit niciunde într-un mod clar cunoaşterea intuitivă de cunoaşterea abstractă; şi în felul acesta, cum vom vedea mai târziu, s-a angajat în contradicţii de nerezolvat cu el însuşi. După ce se debarasează de întreaga lume sensibilă prin mijlocirea acestei formule goale: „Este dată", alcătuieşte, aşa cum am spus, tabelul logic al judecăţilor şi face din el piatra de temelie a construcţiei sale. Dar nici aoum nu gândeşte o clipă la ceea ce este în realitate actualmente în faţa lui. Formele sunt cuvinte şi asambluri de cuvinte. Trebuia, desigur, să înceapă prin a se întreba ce înseamnă direct aceste cuvinte şi asamblări de cuvinte; ar fi descoperit că ele desemnează *concepte*. Chestiunea următoare priveşte esenţa conceptelor. Răspunzând la ea, ar fi determinat ce raport au conceptele cu reprezentările intuitive care constituie lumea; atunci ar fi apărut distincţia dintre intuiţie şi reflecţie. Ar fi trebuit să cerceteze cum se produce în conştiinţă nu numai intuiţia pură şi formală a priori, dar şi intuiţia empirică care face conţinutul acesteia. Dar în acest caz ar fi văzut ce parte ocupă intelectul în această intuiţie, şi mai ales ar fi văzut totodată ce este intelectul şi ce este în schimb raţiunea propriu-zisă, această raţiune căreia Kant îi scrie critica. Şi mai este întru totul izbitor faptul că el nu precizează acest ultim punct într-un mod metodic şi suficient; nu dă în această privinţă decât explicaţii incomplete şi fără rigoare, într-un mod de altfel cu totul incidental, după cum îl poartă materiile despre care tratează; este prin aceasta întru totul în contradicţie cu regula lui Descartes invocată mai sus.

Iată câteva exemple[1]: rațiunea spune Kant, este facultatea de a cunoaște principiile a priori[2]; mai departe, aceeași definiție, rațiunea este facultatea de a cunoaște principiile[3], și ea se opune intelectului, prin faptul că aceasta este facultate de a cunoaște regulile[4]. Aceasta dă de gândit că între principii și reguli ar fi o prăpastie, deoarece Kant admite pe cont propriu pentru unele și pentru celelalte două facultăți de cunoaștere diferite. Totuși această mare diferență trebuie să rezide pur și simplu în aceasta: este regulă ceea ce este cunoscut a priori de intuiția pură și de formele de intelect; nu este principiu decât ceea ce decurge din conceptele pure a priori. Vom mai reveni în continuare, apropo de dialectică, la această distincție arbitrară și inoportună. -În altă parte, rațiunea este facultatea de a raționa[5]: cât despre simpla judecată, Kant o dă în general ca produsul intelectului[6]. Cu mai multă precizie, spune: judecata este produsul intelectului atâta vreme cât rațiunea judecății este empirică, transcendentală sau metalogică[7]; dacă dimpotrivă această rațiune este logică, dacă, în alți termeni, rațiunea judecății este un raționament, suntem în prezența unei facultăți de cunoaștere cu totul speciale și mult superioare, rațiunea. Lucru și mai ciudat, el pretinde că urmările imediate ale unui principiu sunt încă de resortul intelectului[8]: nu sunt elaborate de rațiune decât consecințele pentru demostrația cărora se invocă un concept intermediar; și citează în acest scop exemplul următor: dat fiind principiul „toți oamenii sunt muritori", se ajunge la consecința „câțiva oameni sunt muritori" prin simpla înțelegere, în timp ce aceasta: „toți savanții sunt muritori" necesită o facultate cu totul diferită și mult superioară, rațiunea. Cum este posibil ca un mare gânditor să fi putut face o asemenea aserțiune! -În altă parte, pe nepusă masă, rațiunea este declarată condiția constantă a oricărei acțiuni libere[9]. -În altă parte ea este facultatea

---

1 Avertizez cititorul că, în toate citatele din *Critica rațiunii pure*, mă refer la paginația primei ediții; această paginație este reprodusă integral în RosenKranz (ed. *Operelor complete de Kant)*. Indic, pe deasupra, paginația celei de a cincea ediții; toate edițiile, începând cu a doua, sunt de acord cu a cincea, chiar în ce privește paginația.

2 „Das Vermoegen der Principien a priori" (Critique de la raison pure p. 1, ed. 5. p. 24).

3 Ibid. p.299; ed. 5, p. 356,

4 „Das Vermoegen der Regeln".

5 „Das Vermoegen zu Schliessen" p. 330; ed. 5, p. 386.

6 P. 69; ed. 5, p. 94.

7 Traité du principe de raison, 31, 32, 33.

8 P. 309; ed. 5, p. 360.

9 P. 553; ed. 5, p. 581.

care ne permite să ne dăm seama de afirmaţiile noastre[1]. -În altă parte este ceea ce reduce la unitate conceptele intelectului pentru a forma din ele idei; aşa cum intelectul reduce la unitate pluralitatea obiectelor pentru a face din ele concepte[2] -În altă parte nu este altceva decât facultatea de a deduce particularul din general[3].

Şi intelectul primeşte neîncetat definiţii noi: în şapte pasaje din *Critica raţiunii pure*, este când facultatea de a produce reprezentări[4], când cea de a formula judecăţi, adică de a gândi, altfel spus de a cunoaşte prin mijlocirea conceptelor[5]; când într-un mod general este facultatea de cunoaştere[6]; când este cea de a cunoaşte regulile[7]; când dimpotrivă este definită nu numai facultatea de a cunoaşte regulile, dar şi sursa principiilor, datorită căreia totul este reglat în lume[8], deşi Kant îl opunea odinioară raţiunii, sub pretext că acesta singur era facultatea de cunoaştere a principiilor; când el este facultatea de a cunoaşte conceptele[9]; când în sfârşit cea de introducere a unităţii în rândul fenomenelor prin mijlocirea regulilor[10].

Pentru una şi pentru cealaltă din aceste facultăţi ale cunoaşterii, eu însumi am dat definiţii riguroase, exacte, precise, întotdeauna în armonie cu limbajul uzual la toate popoarele şi în toate timpurile; socotesc inutil să le justific împotriva celor ale lui Kant care nu sunt -dincolo de respectul datorat numelui său -decât vorbe confuze şi goale de sens. Nu le-am citat decât pentru a-mi confirma critica, pentru a dovedi că totuşi Kant îşi desfăşoară sistemul simetric şi logic, fără a gândi îndeajuns la obiectul însuşi pe care îl tratează. Kant, aşa cum spuneam, ar fi trebuit să cerceteze în ce măsură este cazul să fie distinse astfel două facultăţi de cunoaştere diferite, şi dintre care una este caracteristica însăşi a umanităţii; el ar fi trebuit de asemeni să caute să afle ce desemnează, în limba uzuală a tuturor popoarelor şi a tuturor filosofilor, cuvintele „raţiune" şi „intelect". După acest examen, fără altă autoritate decât cea a expresiilor scolastice *intellectus theoreticus, intellectus practicus* -care au de altfel un cu totul alt înţeles -niciodată el nu ar fi ajuns să scindeze raţiunea în

1 P. 614; ed. 5, p. 642.
2 P. 643, 644; ed. 5, p. 671, 672.
3 P. 646, ed. 5, p. 674.
4 P. 51; ed. 5, p. 75.
5 P. 69; ed. 5, p. 94.
6 P. 137; ed. 5.
7 P. 132; ed. 5, 171.
8 P. 158; ed. 5, p. 197.
9 P. 160; ed. 5, 199.
10 P. 302; ed. 5, p. 359.

raţiune teoretică şi raţiune practică, niciodată nu ar fi făcut din aceasta din urmă sursa oricărei acţiuni virtuoase. Având de făcut o distincţie atât de minuţioasă între conceptele intelectului, de o parte -prin care el înţelege când categoriile, când totalitatea conceptelor generale -, şi, de altă parte, conceptele raţiunii; -pe care le numeşte idei ale raţiunii; înainte de a face din unele şi din celelate materia filosofiei, care nu tratează cea mai mare parte a timpului decât valoarea, folosinţa şi originea tuturor acestor concepte; înaintea de aceasta, zic eu, ar fi trebuit să cerceteze cu exactitate ce este, în accepţia generală, un concept. Dar o cercetare atât de necesară a fost din nefericire cu totul neglijată; şi această omisiune nu a contribuit în mică măsură la confuzia iremediabilă dintre cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea abstractă, confuzie asupra căreia voi insista în curând. -Kant nu a reflectat deloc îndeajuns; iată de ce a escamotat chestiuni ca acestea; ce este intuiţia? ce este reflecţia? ce este conceptul? ce este raţiunea? ce este intelectul? Tot aceeaşi lipsă de reflecţie l-a făcut să neglijeze cercetările următoare, nu mai puţin indispensabile, nu mai puţin necesare: care este obiectul pe care îl disting de reprezentare? ce este existenţa? obiectul? subiectul? adevărul? aparenţa? eroarea? -Dar el nu gândeşte nici nu priveşte în jurul lui; el urmăreşte desfăşurarea schemei sale logice şi simetrice. Trebuie, cu voie sau fără voie, ca tabelul conceptelor să fie cheia întregii ştiinţe.

Mai sus, am semnalat serviciul capital făcut de Kant, distincţia fenomenului şi a lucrului în sine; el a proclamat că întreaga lume sensibilă nu este decât aparenţă, şi prin urmare a privat legile lumii sensibile de orice valoare, de îndată ce ele depăşesc experienţa. Dar iată un lucru într-adevăr ciudat: pentru a demonstra această existenţă pur relativă a fenomenului, el nu a recurs la axioma atât de simplă, atât de apropiată de noi, atât de netăgăduit pe care uite-o: „Nu există obiect fără subiect"; în felul acesta ar fi ajuns la rădăcina problemei, ar fi demonstrat că obiectul nu există niciodată decât în raport cu un subiect; ar fi dovedit astfel că obiectul este dependent de subiect, condiţionat de acesta, că el nu este adică un simplu fenomen care nu există deloc în sine, nici într-un mod necondiţionat. Berkeley, ale cărui servicii Kant le subestima „a făcut deja din acest principiu capital piatră de temelie a filosofiei sale, şi prin acest fapt, a dobândit un titlu de glorie nepieritor; dar nu a ştiut să tragă din acest principiu

toate consecinţele, şi, în plus, i s-a întâmplat sau să nu fie deloc înţeles sau să nu fie suficient studiat. În prima mea ediţie, am atribuit tăcerea lui Kant faţă de principiul lui Berkeley ororii sale manifestate faţă de idealismul radical; pe de altă parte, totuşi, găseam aceeaşi doctrină dar exprimată în mai multe pasaje din *Critica raţiunii pure*; şi credeam, prin urmare, că l-am surprins pe Kant în contradicţie cu el însuşi. De altfel acest reproş era fondat, pentru cine nu cunoaşte *Critica raţiunii pure* -şi era cazul meu -decât după a doua ediţie sau după următoarele cinci, conforme cu a doua. Dar când, mai târziu, am citit capodopera lui Kant în prima ediţie, -care era deja mai rară, -am văzut, spre marea mea bucurie, cum toată construcţia se spulberă; desigur, Kant nu a folosit formula: „Nu există obiect fără subiect"; dar nu era mai puţin decis, pentru aceasta, decât Berkeley şi decât mine să reducă lumea exterioară situată în spaţiu şi în timp la o simplă reprezentare a subiectului cunoscător; astfel el zice de exemplu, fără nici o rezervă: „Dacă fac abstracţie de subiectul gânditor, toată lumea corpurilor se evaporă, pentru că ea nu este nimic altceva decât fenomenul acestei facultăţi subiective pe care o numim sensibilitate, unul din modurile de reprezentare a subiectului care cunoaşte.[1] -Dar întreg pasajul[2] în care Kant îşi expunea într-un mod atât de frumos şi limpede idealismul radical a fost suprimat de el în a doua ediţie, şi chiar înlocuit cu o mulţime de propoziţii care îl contrazic. Astfel, aşa cum a apărut din 1787 până în 1838, textul *Criticii raţiunii pure* era un text denaturat şi corupt; *Critica* se contrazicea pe sine, şi din acest motiv semnificaţia ei nu putea fi nimănui cu totul clară, nici cu totul inteligibilă. Într-o scrisoare către D-l profesor Rosenkranz, am expus în detaliu această chestiune, ca şi presupunerile mele asupra raţiunilor şi slăbiciunilor care l-au făcut pe Kant să-şi altereze astfel opera nemuritoare; D-l profesor Rosenkranz a introdus pasajul capital al scrisorii mele în prefaţa celui de al doilea volum din ediţia *Operelor complete ale lui Kant*; trimit cititorul la ele. În 1838, în urma observaţiilor mele, profesorul Rosenkranz s-a găsit în situaţia de a readuce *Critica raţiunii pure* la forma ei primă; în acest al doilea volum pe care tocmai l-am citat, el a retipărit-o conform ediţiei din 1781; şi, prin aceasta, filosofia îi datorează mai mult decât s-ar putea spune, el a smuls morţii, care o poate aştepta, opera cea mai importantă a literaturii germane: este un serviciu care nu trebuie uitat. Şi nimeni să nu-şi închipuie că cunoaşte *Critica raţiunii pure*, sau că

---

1 Critica raţiunii pure, p. 383.

2 P. 348, 392.

are o idee clară despre doctrina lui Kant, dacă nu a citit *Critica* decât a doua ediţie sau în una din următoarele; acest lucru este imposibil, căci nu a citit decât un text trunchiat, corupt, într-o oarecare măsură apocrif. Este de datoria mea să mă pronunţ răspicat în această privinţă, şi pentru a edifica pe fiecare.

Am văzut cu câtă claritate punctul de vedere idealist radical se află exprimat în prima ediţie a *Criticii raţiunii pure*; totuşi modul în care Kant introduce lucrul în sine este în contradicţie de netăgăduit cu acest punct de vedere, şi acesta este desigur motivul pentru care a suprimat în a doua ediţie pasajul idealist foarte important pe care noi l-am citat; el se declară în acelaşi timp adversarul idealismului lui Berkeley, şi chiar prin aceasta el nu introducea în opera sa decât inconsecvenţe, fără a ajunge să îndrepte defectul principal. Acest defect constă, cum fiecare ştie, în a fi introdus lucrul în sine, aşa cum a făcut-o; în a sa *Aenesidemas*, G. E. Schulze a dovedit amplu că această introducere a lucrului în sine era inadmisibilă; de altfel ea nu a întârziat să fie considerată ca punctul vulnerabil al sistemului. Lucrul se poate demostra fără prea multă trudă. În zadar caută Kant să se ascundă prin tot felul de tertipuri; el fondează ipoteza lucrului în sine pe raţionamentul următor în care invocă legea cauzalităţii: şi anume că intuiţia empirică, sau mai exact izvorul ei, adică impresia produsă asupra organelor noastre de simţ, trebuie să aibă o cauză exterioară. Or, după descoperirea atât de justă a lui Kant însuşi, legea cauzalităţii ne este cunoscută a priori, ea este o funcţie a intelectului nostru, ceea ce este totuna cu a spune că are o origine subiectivă; mai mult, impresia sensibilă ea însăşi, căreia îi aplicăm aici legea cauzalităţii, este incontestabil subiectivă; în sfârşit spaţiul, în care, datorită aplicării legii cauzalităţii, ne situăm, numindu-l obiect, cauza impresiei noastre, spaţiul el însuşi nu este decât o formă a intelectului nostru, dată a priori, adică subiectivă. Astfel, orice intuiţie empirică se sprijină exclusiv pe o bază subiectivă; ea nu este decât un *proces*, care se derulează în noi -înşine; ne este imposibil să ne ridicăm la demnitatea de lucru în sine sau să proclamăm ca existent, cu titlu de ipoteză necesară, vreun obiect radical diferit şi independent de această intuiţie empirică. În realitate, intuiţia empirică este şi rămâne doar simpla noastră reprezentare. În ce priveşte fiinţa în sine a lumii, noi nu putem accede la ea decât printr-o metodă cu totul diferită, cea pe care am folosit-o eu: trebuie pentru aceasta invocată mărturia conştiinţei care ne revelă în voinţă fiinţa în sine a fenomenului nostru particular; dar în acest caz lucrul în sine devine ceva care diferă total

de (*toto genere*) de reprezentare şi elementele ei; acest fapt l-am expus de altfel.

Eroarea pe care a comis-o Kant la acest punct este viciul capital al sistemului său: ea a fost, aşa cum am spus, semnalată de timpuriu. Această eroare este ca o adeverire a frumosului proverb indian: „Nu există lotus fără tulpină". Tulpina, altfel spus eroarea, constă aici în a fi introdus lucrul în sine printr-o deducţie greşită; dar Kant nu s-a înşelat decât în modul în care a făcut deducţia, nu i se poate reproşa că a recunoscut în experienţa dată un lucru în sine. Această ultimă confuzie îi era rezervată lui Fichte; de altfel nu putea să o evite, căci el nu lucra deloc pentru adevăr; lui nu îi păsa decât de galerie şi de interesele personale. A fost destul de neruşinat şi destul de aiurit pentru a nega complet lucrul în sine şi pentru a edifica un sistem în care nu numai, ca la Kant, forma, ci şi materia şi tot conţinutul reprezentării erau scoase a priori din subiect. Procedând astfel, el avea -şi pe bună dreptate -încredere în lipsa de judecată şi în stupizenia unui public care acceptă, pentru demonstraţie, sofisme răsuflate, simple scamatorii şi prostii gogonate. A reuşit astfel să abată atenţia generală de la Kant pentru a o atrage asupra lui, şi a dat filosofiei germane o nouă direcţie; cu vremea această direcţie a fost preluată de Schelling, care a mers încă şi mai departe; şi în sfârşit această direcţie a fost împinsă la extrem de Hegel, a cărui profunzime aparentă nu este decât un hău de absurdităţi.

Acum revin la marele defect a lui Kant, defect pe care l-am semnalat deja mai sus; el nu a deosebit deloc, aşa cum trebuia să o facă, cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea abstractă; or a rezultat de aici o confuzie iremediabilă, pe care ne propunem actualmente să o studiem mai îndeaproape. Kant ar fi trebuit să separe net reprezentările intuitive de conceptele gândite în mod pur abstract; acţionând astfel, el nu le-ar fi confundat în nici un chip pe unele cu altele, şi, de fiecare dată, ar fi ştiut cu care din cele două feluri de reprezentări are de a face. Din nefericire, nu a fost cazul, şi nu ezit să o declar, deşi această critică nu a fost încă pozitiv formulată, şi riscă să pară neaşteptată. Kant vorbeşte fără încetare de un anumit *obiect al experienţei* care este conţinutul natural al categoriilor; or acest *obiect al experienţei* nu este deloc reprezentarea intuitivă, nu este nici conceptul abstract, diferă de ambele, şi, în ciuda a toate, este în acelaşi timp şi unul şi celălalt; sau pentru a o spune mai exact, este un pur nonsens. Căci, -trebuie să o spunem, oricât de incredibil ar părea, -lui Kant i-a lipsit în această împrejurare, fie gândirea, fie buna

voinţa; el trebuia la acest punct să-şi lămurească pentru el însuşi propriile idei, apoi să le expună clar celorlalţi; trebuia să ne spună dacă ce numeşte el „obiect al experienţei, adică obiect al cunoaşterii realizate datorită intervenţiei categoriilor", este reprezentarea intuitivă în spaţiu şi în timp (adică prima mea clasă de reprezentări), sau conceptul pur şi simplu. El se mulţumeşte de la un capăt la altul -lucru ciudat -cu o noţiune intermediară şi vagă; şi de aici rezultă nefericita confuzie, pe care trebuie acum să o pun în plină lumină. Pentru a atinge acest scop, trebuie parcursă în linii mari toată *Teoria elementară a raţiunii pure.*

Estetica transcendentală este o operă atât de preţioasă că ea singură ar fi fost de ajuns pentru a imortaliza numele lui Kant. Demonstraţiile în ea sunt atât de perfect probante încât nu am nici o ezitare în a pune propoziţiile găsite aici printre adevărurile irefutabile; de altfel ele sunt între toate cele mai bogate în consecinţe, şi constituie prin urmare tot ce este mai rar pe lume, vreau să spun o adevărată şi mare metafizică. Este un fapt riguros demonstrat de Kant, anume că o parte a cunoştinţelor noastre ne sunt cunoscute a priori; or acest fapt nu admite altă explicaţie decât aceasta: cunoştinţele de această natură sunt formele intelectului nostru; şi aceasta încă e mai puţin o explicaţie cât o expresie foarte clară a faptului însuşi. De fapt, expresia a priori înseamnă pur şi simplu „o cunoştinţă pe care nu o dobândim pe calea experienţei, altfel spus care nu ne vine din afară". Dar ceea ce, fără a ne veni din afară, nu este mai puţin prezent în intelectul nostru, este ceea ce aparţine în mod originar acestui intelect, este de fapt, la propriu vorbind, esenţa. Astfel cerea ce este dat odată cu intelectul însuşi, este modul general în care toate obiectele se prezintă acestuia, astfel spus nu este altceva decât formele cunoaşterii intelectului, adică modul -determinat o dată pentru totdeauna -în care el îşi îndeplineşte funcţia de a cunoaşte. „Cunoştinţe a priori" şi „forme originale ale intelectului" nu sunt deci în fond decât două expresii pentru un acelaşi lucru, adică într-o oarecare măsură, două sinonime.

Din doctrinele *Esteticii transcendentale* nu văd nimic care ar putea fi eliminat; dar aş vrea să adaug aici un lucru, unul singur. Kant într-adevăr nu a mers până la capătul gândirii sale, nerespingând întreaga metodă de demonstraţie după Euclid, atunci când a spus că

orice cunoştinţă geometrică îşi trage evidenţa din intuiţie[1]. Iată apropo de aceasta un fapt cu totul singular: unul din adversarii lui Kant, cel mai profund dintre toţi, este adevărat, G. E. Schulze[2], este cel care observă că doctrina lui Kant ar fi putut introduce în metoda geometriei o revoluţie completă şi ar fi putut răsturna geometria actualmente în uz; Schulze credea să fi găsit altfel un argument apagogic împotriva lui Kant; în realitate el declara pur şi simplu război, fără să ştie, metodei lui Euclid. Trimit pentru aceasta la capitolul XV din prezenta lucrare.

Estetica transcendentală conţine un studiu detaliat al formelor generale ale intuiţiei; dar în urma acestei expuneri, s-ar mai impune câteva lămuriri referitoare la conţinutul acestor forme, referitor la modul în care intuiţia empirică se prezintă conştiinţei noastre şi în care se produce în noi cunoaşterea acestui întreg univers atât de real şi de considerabil în ochii noştri. Dar, la acest punct, doctrina lui Kant în totalitatea ei nu conţine ceva cât de cât mai explicit în afara următoarei formule, de altfel lipsită de sens: „Partea empirică a intuiţiei ne este dată din afară". -Iată de ce, cu un singur salt, Kant trece de la formele pure ale intuiţiei la gândire, la *Logica transcendentală.* De la începutul acestui nou studiu, neputându-se împiedica să nu trateze despre materia şi conţinutul intuiţiei, Kant face primul său pas greşit; el comite πρωτον Ψευδος: „Cunoaşterea noastră, zice el, are două surse, receptivitatea impresiilor şi spontaneitatea conceptelor; prima este facultatea de a recepta reprezentări, a doua cea de a cunoaşte un obiect datorită acestor reprezentări; prin prima obiceiul ne este dat, printr-a doua îl gândim[3]. -Ceea ce este fals; căci, în acelaşi caz, impresia pentru care nu avem decât simpla receptivitate, impresia care ne vine din afară şi care, la propriu vorbind, este singurul factor dat, ar fi deja o reprezentare şi chiar un obiect. Totuşi, nu avem aici decât o simplă senzaţie într-un organ senzorial; şi trebuie ca intelectul nostru să facă să intervină înţelegerea, -adică legea cauzalităţii; -plus spaţiul şi timpul, forme ale intuiţiei, pentru a transforma această simplă senzaţie într-o reprezentare, care de aici înainte există în spaţiu şi timp cu titlu de obiect; ea nu diferă de obiect decât în măsura în care acesta este considerat ca lucru în sine, altfel că este identică cu acesta. Am expus în detaliu tot acest *proces* în tratatul meu despre *Principiul de*

---

[1] P. 87; ed. 5, p.102.

[2] Kritik der theoretischen Philosophie, II. 241.

[3] P. 50; ed. 5, 74.

raţiune[1]. Dar, odată ce a intervenit intelectul, întreaga funcţie a înţelegerii şi a cunoaşterii este îndeplinită, şi nu este nevoie nici de concept, nici de gândire; aşa animalul însuşi este capabil să aibă astfel de reprezentări. Dacă introducem conceptele şi gândirea (care, desigur comportă caracterul spontaneităţii), atunci abandonăm complet cunoaşterea intuitivă; o clasă de reprezentări cu totul diferită, compusă din concepte neintuitive, din concepte abstracte, îşi face intrarea în conştiinţă; este aici activitatea raţiunii, care totuşi îşi trage întreg conţinutul gândirii numai din intuiţia care precede această gândire, şi din comparaţia acestei intuiţii cu alte intuiţii şi alte concepte. Dar, în felul acesta, Kant face să intervină gândirea în intuiţie, şi pregăteşte astfel terenul confuziei iremediabile dintre cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea abstractă, confuzie pe care caut să o semnalez aici. El declară că intuiţia, luată în sine, nu are nici unul din caracterele înţelegerii, că este pur sensibilă, prin urmare întru totul pasivă, şi că este neapărat necesară gândirea (categoriile intelectului) pentru ca un obiect să poată fi conceput; astfel face el *să intervină gândirea în intuiţie*. Dar în cazul acesta obiectul gândirii redevine un obiect particular, real; şi prin aceasta gândirea îşi pierde caracterul esenţial de generalitate şi de abstracţie; în loc de concepte generale, ea are ca obiect lucrurile particulare, şi astfel *intuiţia este determinată la rândul ei să intervină în gândire*. De aici rezultă confuzia iremediabilă de care am vorbit şi urmările acestui prim pas greşit se fac simţite în toată teoria Kantiană a cunoaşterii. In tot cursul acestei teorii se menţine confuzia completă dintre reprezentarea intuitivă şi reprezentarea abstractă; această confuzie duce la o noţiune intermediară pe care Kant o declară a fi obiectul cunoaşterii realizate prin înţelegere şi categoriile ei, -el dă acestei cunoaşteri numele de experienţă. Este greu de crezut că pentru Kant însuşi acest obiect al intelectului corespunde unei noţiuni întru totul precise şi cu adevărat clare: voi demonstra acum efectiv că nu, invocând contradicţia enormă care se prelungeşte în toată *Logica transcedentală* şi care este adevărata cauză a obscurităţii răspândite în toată această parte a lucrării.

Într-adevăr, în *Critica raţiunii pure*[2] Kant repetă şi repetă cu insistenţă că intelectul nu este deloc o facultate de intuiţie, că genul lui de cunoaştere nu este intuitiv, ci discursiv; că intelectul este

[1] Dissertation sur la guadruple racine du principe de raison suffisante, cap. 21

[2] p.67-69: ed.5, p.92-94 -p.89-90;ed.5, p.122-123 -Mai departe, ed.5 p.135,139,153

facultatea de a formula judecăţi[1], şi că o judecată este o cunoaştere indirectă, reprezentarea unei reprezentări[2]; că intelectul este facultatea de a gândi, şi că a gândi înseamnă a cunoaşte prin concepte[3]; că numitele categorii ale intelectului nu sunt în nici un fel condiţiile sub care obiectele sunt date în intuiţie[4], şi că intuiţia nu are nicidecum nevoie de funcţiile gândirii[5]; că intelectul nostru nu poate avea decât gânduri, nu intuiţii[6]. În altă parte, în *Prolegomene*[7], el spune că intuiţia, că percepţia (*perceptio)* nu aparţin exclusiv intelectului; în aceeaşi lucrare[8] spune că funcţia simţurilor este de a avea intuiţii; şi aceea a intelectului de a gândi, adică de a formula judecăţi. -In fine, mai spune, în *Critica raţiunii pure*: „Intelectul este discursiv, reprezentările lui sunt gânduri, nu intuiţii[9]". Acestea sunt propriile cuvinte ale lui Kant. Consecinţa este că lumea intuitivă ar exista pentru noi, chiar dacă nu vom avea intelectul, dacă această lume ar pătrunde în conştiinţa noastră într-un mod cu totul inexplicabil; este întocmai ceea ce exprimă Kant prin stupefianta sa propoziţie; „intuiţia este data", fără a da despre această formulă vagă şi figurată nici o explicaţie mai amplă.

Dar tot ce am citat este într-o contradicţie dintre cele mai flagrante cu tot restul teoriei sale asupra intelectului, asupra categoriilor intelectului şi asupra posibilităţii experienţei în *Logica transcedentală.* Astfel, tot după *Critica raţiunii pure*, intelectul, prin categoriile lui, aduce unitatea în multiplicitatea intuiţiei, şi conceptele pure ale intelectului vin să se aplice a priori obiectelor intuiţiei[10]. Categoriile sunt „condiţia experienţei, atât a intuiţiei cât şi a gândirii pe care o remarcăm la ea[11].

Intelectul este autorul experienţei[12]. Categoriile determină intuirea obiectelor[13]. Tot ce ne reprezentăm ca unit în obiect a fost mai întâi unit printr-o operaţie a intelectului[14]; or obiectul este, să nu ne îndoim

1 p.69; ed.5,p.94
2 p.68; ed.5,93
3 p.69; ed.5, 94
4 p.89;ed.5, p.122
5 p.91;ed.5,p.123
6 p.135;ed.5,139
7 cap.20
8 cap.22
9 ed.4.p.247 Rosen Kranz, p.281
10 p.79;ed.5, p.105
11 p.94;ed.5; p.126
12 ed.5, p.127
13 ed.5; p.128

de aceasta, ceva intuitiv, cu totul în afara abstracţiei. Mai departe[2], intelectul este definit ca facultatea de a uni a priori şi de a grupa multiplicitatea reprezentărilor date în unitatea apercepţiei; or, conform accepţiei universale în limbă, apercepţia nu constă în a gândi un concept; cine spune apercepţie spune intuiţie. La pagina următoare[3] vom găsi chiar un principiu general care stabileşte posibilitatea pentru orice intuiţie de a fi elaborată de intelect. Mai departe[4] avem de a face cu un epigraf care ne declară că orice intuiţie sensibilă este condiţionată de categorii. Exact, în acelaşi loc, se spune că *funcţia logică a judecăţilor* constă în a grupa multiplicitatea intuiţiilor date într-o apercepţie unică; multiplicitatea unei intuiţii date vine în mod necesar să se situeze în rândul categoriilor. Unitatea este introdusă în intuiţie prin mijlocirea categoriilor, datorită intelectului[5]. Activitatea intelectului primeşte o definiţie ciudată; este cea care introduce în multiplicitatea intuiţiei sinteza, unitatea şi ordinea[6]. Experienţa nu este posibilă decât datorită categoriilor şi constă în legătura care se face între percepţii[7]; or percepţiile nu sunt cu siguranţă altceva decât intuiţii. Categoriile sunt cunoştinţe generale a priori pe care le putem avea despre obiectele intuiţiei[8]. -In chiar acest loc şi puţin mai departe[9], Kant expune această idee importantă că natura nu devine posibilă decât datorită intelectului care prescrie naturii legile sale a priori după care aceasta se conduce. Or natura este între toate lucru intuitiv, nicidecum abstract; prin urmare inteligenţa ar trebui să fie o facultate de intuire. Conceptele intelectului, mai spune el, sunt principii ale posibilităţii experienţei, şi experienţa poate fi definită general ca faptul de a dispune fenomenele în spaţiu şi timp[10]; or fenomenele au incontestabil existenţa lor în intuiţie. Citez în sfârşit lunga demonstraţie[11] a cărei exactitate am arătat-o în detaliu în tratatul meu asupra *Principiului de raţiune*[12]. După Kant, succesiunea obiectivă, şi totodată coexistenţa elementelor experienţei,

1 ed.5; p.130
2 ed.5; p.135
3 ed.5; p.130
4 ed.5; p.143
5 ed.5; p.144
6 ed.5; p.145
7 ed 5; p.161
8 ed.5; p.159
9 ed.5; p.163,165
10 ed.5; p.168
11 p.189-211;ed.5,p.232.265
12 Dissertation sur la quadruple racine du principe de raison suffisante, cap.23

nu este deloc percepută de simţuri; intelectul singur o introduce în natură şi prin aceasta este singurul autor al posibilităţii naturii. Or natura, care este o suită de evenimente şi o coexistenţă de stări diferite, este lucru pur intuitiv, departe de a fi o idee pur abstractă.

Le interzic tuturor celor care ca şi mine îl respectă pe Kant să concilieze aceste contradicţii şi să dovedească că gândirea Kantiană a fost întru totul clară şi precisă în teoria asupra obiectului experienţei şi asupra modului în care aceasta este determinată, datorită intelectului şi celor douăsprezece funcţii ale sale. Contradicţia pe care am semnalat-o -contradicţie care se prelungeşte în toată *Logica transcedentală* -este, sunt convins de asta, adevărata cauză a marii obscurităţi răspândite în toată această parte a expunerii. Kant avea vag conştiinţa acestei contradicţii împotriva căreia lupta în forul său interior; dar el voia sau nu putea să aibă o conştiinţă clară, încerca să şi-o ascundă lui însuşi şi celorlalţi, şi recurgea pentru a o disimula, la tot felul de subterfugii. Acesta este poate motivul pentru care ne prezintă facultatea de a cunoaşte ca pe o maşină atât de bizară, atât de complicată cu angrenaje atât de numeroase ca cele douăsprezece categorii, sinteza transcedentală a imaginaţiei, şi în sfârşit schematismul conceptelor pure ale intelectului. Totuşi, în ciuda acestei întregi aparaturi, Kant nu încearcă o singură dată să explice intuiţia lumii exterioare, care este totuşi tot ce poate fi mai important în cunoaşterea noastră; această chestiune atât de presantă este întotdeauna eludată cu dispreţ prin aceeaşi formulă, nesemnificativă şi metafizică: „Intuiţia empirică ne este dată". Intr-un pasaj[1], mai citim că intuiţia empirică este dată de obiect; obiectul trebuie deci să fie altceva decât intuiţia.

Să ne străduim să pătrundem gândirea intimă a lui Kant, cea care nu a fost deloc clar formulată, iată ce găsim: Un astfel de obiect -diferit de intuiţie, pare a fi totuşi un concept, -este în realitate pentru Kant obiectul propriu intelectului; ipoteza acestui obiect -nesusceptibil de a fi reprezentat[2]-este, după opinia lui Kant, chiar condiţia necesară pentru ca intuiţia să se poată transforma în experienţă. Fundamentul ultim al acestei credinţe a lui Kant într-un obiect absolut, un obiect care în sine, adică independent de orice subiect, poate fi un obiect, trebuie să fie ciudat într-o prejudecată puternic înrădăcinată în mintea lui Kant şi refractară oricărei investigaţii critice. Acest obiect nu este nicidecum cel care se prezintă

---

1 ed.5; p. 145

2 Unvorstellbar.

în intuiţie; este dimpotrivă un obiect pe care gândirea îl adaugă printr-un concept intuiţiei, pentru a da acesteia un corespondent; datorită acestea operaţii, intuiţia devine experienţă, dobândeşte valoare şi adevăr, altfel spus este datoare cu una şi cu cealaltă raporturilor ei cu conceptul; or acest lucru este diametral opus demonstraţiei pe care am făcut-o mai înainte, anume că conceptul nu îşi poate lua valoarea şi adevărul decât de la intuiţie. Să faci să intervină în gândire acest obiect care nu poate fi direct reprezentat în intuiţie, aceasta este funcţia proprie categoriilor. „Numai prin intuiţie este dat obiectul", apoi el este gândit conform categoriilor[1]. Iată încă un pasaj din ediţia a cincea, care este deosebit de explicit: „Problema este acum să ştim dacă nu cumva conceptele a priori pot fi şi condiţiile suficiente pentru ca un lucru să fie gândit cu titlu de obiect, într-un mod general, fără a fi fost în prealabil perceput de intuiţie[2]. Kant răspunde la această întrebare afirmativ. Aici apare clar sursa erorii şi confuziei în care Kant s-a învăluit. Într-adevăr, obiectul considerat ca atare nu există niciodată decât prin şi în intuiţie; or intuiţia nu poate avea loc decât prin simţuri sau, în lipsa lor, prin imaginaţie. Dimpotrivă, ceea ce este gândit este întotdeauna un concept general, nu intuitiv, capabil, cu titlu de noţiune, să reprezinte în toate cazurile obiectul căruia îi corespunde. Dar relaţia de la gândire la obiecte nu este decât indirectă, ea se face prin intermediul conceptelor, deoarece obiectele însele sunt şi rămân intuitive. Într-adevăr, gândirea noastră nu serveşte nicidecum la a conferi realitate intuiţiilor; aceste intuiţii au realitatea lor, în măsura în care ele sunt capabile să o posede prin ea însăşi, adică ele au realitate empirică; gândirea serveşte la a reuni într-un acelaşi fascicol părţile comune şi rezultatele intuiţiilor, pentru a putea să le conserve şi să le manevreze mai comod. Kant, dimpotrivă, atribuie obiectelor înseşi gândirii, pentru a pune în felul acesta experienţa şi lumea obiectivă sub dependenţa intelectului, fără a admite totuşi că intelectul poate fi o facultate de intuire. Sub acest raport, el separă complet intuiţia de gândire; dar totuşi consideră lucrurile particulare ca obiecte când ale intuiţiei, când ale gândirii. În realitate lucrurile particulare nu sunt decât obiecte ale intuiţiei; intuiţia noastră empirică este prin ea însăşi obiectivă, pentru motivul că îşi are originea în legătura cauzală. Ea are ca obiect imediat lucrurile, şi nu alte reprezentări decât lucrurile. Lucrurile particulare sunt percepute intuitiv ca atare în intelect şi prin

[1] Critique de la raison pure, ed.1; p.399
[2] ed.5; p.125

simţuri: impresia incompletă pe care ele o produc asupra simţurilor noastre este completată pe loc de imaginaţie. Dimpotrivă, de îndată ce trecem la gândire, abandonăm lucrurile particulare şi avem de a face cu concepte generale nu intuitive, deşi în continuare aplicăm rezultatele gândirii noastre lucrurilor particulare. Să ne pătrundem de acest adevăr, şi vom vedea limpede că este inadmisibil ca intuirea lucrurilor să aibă nevoie de aplicarea celor douăsprezece categorii prin intelect pentru a obţine o realitate care aparţine deja lucrurilor însele, şi pentru a deveni din intuiţie experienţă. Chiar dimpotrivă, în intuiţia însăşi, realitatea empirică şi, prin urmare, experienţa, sunt deja date; dar intuiţia nu poate avea loc decât dacă se aplică impresiei sensibile ideea înlănţuirii cauzale; or, această operaţie este funcţia unică a intelectului. Prin urmare, intuiţia este lucru realmente intelectual, şi este tocmai ce neagă Kant.

Această idee pe care noi o criticăm aici nu se găseşte numai în pasajele pe care le-am citat; ea mai este exprimată cu o perfectă limpezime în *Critica puterii de judecată,* de la începutul lucrării[1]; ea se mai găseşte în *Fundamentele metafizice ale ştiinţelor naturii* (cf. remarca anexată primei definiţii a *Fenomenologiei*). Dar abia în cartea unui discipol al lui Kant o găsim expusă în modul cel mai clar, cu o naivitate pe care Kant nu şi-a îngăduit-o deloc la acest punct delicat; am numit *Fundamentul unei logici generale* a lui Kiesewetter[2]; se poate spune acelaşi lucru despre *Logica în manieră germană* de Tieftrunk[3]. Nu avem aici decât un exemplu frapant al modului în care scriitori fără originalitate, discipoli ai gânditorilor originali, joacă faţă de defectele maestrului lor, rolul unei oglinzi deformate. Kant, după ce a adoptat teoria categoriilor, nu conteneşte în a se arăta foarte moderat în expunere; discipolii săi, dimpotrivă, sunt cât se poate de intransigenţi, şi astfel pun în lumină ceea ce este fals în această teorie.

După cum am spus, pentru Kant, obiectul categoriilor nu este nicidecum lucrul în sine, ci ceea ce se apropie cel mai mult de el; obiectul categoriilor, este pentru Kant obiectul în sine; este un obiect care nu are nici o nevoie de subiect; este un lucru particular care totuşi nu este deloc situat în timp şi spaţiu, pentru că nu este intuitiv, este obiectul gândirii, şi totuşi nu este un concept abstract. Astfel Kant face în realitate o triplă distincţie. Recunoaşte: **1**.reprezentarea; **2**.obiectul reprezentării; **3**. lucrul în sine. Reprezentarea este de

1 p.36
2 Grundriss einer allgemeinen Logik,ed.3,part.I p.434, şi part.II p.52 şi 53
3 Denklehre in rein deutschen Gewandl

resortul sensibilității; în reprezentare sensibilitatea sesizează nu numai impresia, ci și formele pure ale intuiției, spațiul și timpul. Obiectul reprezentării este de resortul intelectului; intelectul îl introduce în gândire prin mijlocirea celor douăsprezece categorii. Lucrul în sine rezidă în afara oricărei cunoașteri posibile[1]. Dar în realitate distingerea reprezentării pe de o parte, și a obiectului, pe de altă parte, nu este deloc fondată; este ceea ce Berkeley a demonstrat deja; este ceea ce reiese din toată învățătura mea [2]; este totodată și ceea ce se detașează de punctul de vedere pur idealist în care se plasează Kant în prima ediție. Dacă nu voiam să introducem obiectul reprezentării în reprezentarea însăși și să-l identificăm cu ea se datora faptului că trebuia readus lucrului în sine: aceasta depinde, în definitiv, de sensul pe care îl atribuim cuvântului *obiect*. In orice caz, rămâne adevărat că dacă gândim cu grijă, este imposibil să găsim altceva în afara reprezentării și a lucrului în sine. Introducerea abuzivă a acestui element hibrid pe care Kant îl numește obiect al reprezentării, este sursa erorilor pe care le-a comis. Dacă înlăturăm „obiectul reprezentării", refuzăm totodată doctrina categoriilor luate drept concepte a priori; cateogoriile, într-adevăr, nu ajută cu nimic intuiția, ele nu-și trag valoarea decât de la lucrul în sine; servesc numai pentru a gândi *obiectele reprezentării* și pentru a transforma astfel intuiția în experiență. In realitate orice intuiție empirică este deja experiență; or, este empirică orice intuiție care provine dintr-o impresie sensibilă; intelectul, prin mijlocirea unicei sale funcții care este cunoașterea legii cauzalității, raportează această impresie la cauză, și această cauză se găsește efectiv situată, cu titlu de obiect al experienței; ea devine un obiect material, subzistând cu acest titlu, ea rămâne întotdeauna simplă reprezentare, ca spațiul și timpul înșiși. Dacă vrem să mergem dincolo de reprezentare, vedem că se pune problema lucrului în sine, problemă la care cartea mea, ca orice metafizică în general, are ca scop să răspundă. De eroarea lui Kant pe care am semnalat-o aici, se leagă defectul următor, relevat mai sus: el nu face deloc teoria genezei intuiției empirice; ne spune că este dată, fără să adauge altă explicație, și o identifică astfel cu simpla impresie sensibilă; de altfel el nu atribuie intuiției sensibile decât formele intuiției, timpul și spațiul pe care le pune împreună sub rubrica sensibilitate. Dar aceste materiale nu sunt suficiente pentru a constitui

---

1 Cf. pentru a verifica această diviziune, *Critica rațiunii pure*, ed.I.p.108 și 109

2 Cf.cartea I și partic. *Supliment*. p.1 n.a.

o reprezentare obiectivă; căci reprezentarea obiectivă necesită în mod absolut ca impresia să fie raportată la cauză, altfel spus presupune legea cauzalităţii, intelectul; într-adevăr, fără această condiţie, impresia rămâne întotdeauna pur subiectivă şi nu proiectează deloc obiectul în spaţiu, chiar dacă această formă de spaţiu îi este concomitentă. Dar la Kant intelectul nu trebuia deloc folosit pentru intuire; el trebuia pur şi simplu să *gândească*, pentru a rămâne de resortul *Logicii transcedentale*. De acest defect se mai leagă un alt defect al lui Kant; desigur el a recunoscut just că legea cauzalităţii este o lege a priori; dar nu există decât o probă valabilă pentru a demonstra acest lucru, anume proba scoasă din posibilitatea intuiţiei empirice, ea însăşi obiectivă; or el mi-a lăsat mie onoarea de a inaugura această demonstraţie, şi, în loc să o dea el însuşi, a adus în loc una evident falsă, aşa cum am demonstrat deja.[1]

Din cele precedente reiese cu claritate că în ce îl priveşte Kant şi-a alcătuit obiectul reprezentării cu ceea ce a luat în parte de la reprezentare, în parte de la lucrul în sine. Pentru Kant, experienţa nu putea avea loc fără intervenţia celor douăsprezece funcţii diferite ale intelectului nostru, şi trebuiau de asemeni douăsprezece concepte a priori pentru a gândi obiectele care nu fuseseră mai întâi decât percepute intuitiv; aşa privit, fiecare lucru real trebuia să aibă o mulţime de determinări; de aceste determinări, nu mai mult decât de spaţiu şi de timp, nu se putea în nici un chip face abstracţie, având în vedere că ele sunt date a priori; aparţin în mod esenţial esenţei lucrurilor, şi totuşi ele nu pot fi deduse din proprietăţile spaţiului şi timpului. În realitate, nu există decât o singură determinare de acest fel a cărei existenţă să poată fi constatată: cea a cauzalităţii. Pe ea se sprijină materialitatea, pentru că esenţa materiei constă în acţiune şi pentru că materia este pur şi simplu cauzalitate[2]. Or materialitatea este singurul caracter care distinge obiectul real de halucinaţie, care nu este decât reprezentare. Într-adevăr, materia, fiind persistentă, dă obiectului persistenţă în timp, cel puţin persistenţa materială, atunci chiar când formele se schimbă conform legii cauzalităţii. In obiect tot restul nu este decât determinarea spaţiului şi timpului; cât despre proprietăţile empirice, ele se reduc toate la genul de activitate a obiectului, altfel spus sunt determinări cauzale. Cauzalitatea intră deja cu titlu de condiţie în intuiţia empirică; datorită ei, intuiţia este de

---

[1] Cf. tratatului meu asupra cvadruplei rădăcini a principiului raţiunii suficiente p.23

[2] De văzut cap.IV din *Suplimente*

resortul intelectului, intelectul este cel care face posibilă intuiţia; dar, abstracţie făcând de legea cauzalităţii, intelectul nu contribuie cu nimic la experienţă, nici la posibilitatea experienţei. Cu excepţia celor indicate aici, conţinutul vechilor ontologii se mărgineşte la raporturile pe care le au lucrurile între ele sau cu gândirea noastră.

Modul în care Kant îşi expune teoria categoriilor este suficient deja pentru a dovedi că această teorie este lipsită de fundament. Ce diferenţă este din acest punct de vedere, între *Estetica transcedentală şi Analitica transcedentală*? In prima, ce claritate, ce precizie, ce siguranţă, ce solidă convingere deschis exprimată, infailibil comunicată! Totul aici este luminos, şi Kant nu a lăsat unghere obscure; el ştie ce vrea, şi ştie că are dreptate. In a doua, dimpotrivă, totul stă obscur, confuz, vag, şovăitor, nesigur; expunerea este timidă, plină de restricţii şi trimiteri la ce urmează, sau chiar la restricţiile precedente. In rest, toată a doua şi toată a treia secţiune a deducţiei conceptelor pure ale intelectului au fost complet schimbate în ediţia a doua; căci Kant însuşi le găsea insuficiente, şi le-a substituit ceva cu totul diferit, dar care nu este în nici un fel mai desluşit. Il vezi pe Kant în luptă adevărată cu adevărul, cu unicul scop de a face să fie admisă părerea la care s-a oprit. In *Estetica transcedentală* toate propoziţiile sale sunt demonstrate efectiv cu fapte de conştiinţă incontestabile; dimpotrivă în *Analitica transcedentală*, nu găsim, dacă privim de aproape, decât pure afirmaţii: „acest lucru este aşa, acest lucru nu poate fi altfel", şi nimic în plus. Aici, într-un cuvânt, ca peste tot, expunerea poartă marca gândirii care îl inspiră; căci stilul este fizionomia spiritului. -Mai rămâne de remarcat un fapt: de fiecare dată când, pentru a se explica mai bine, Kant vrea să dea un exemplu, se foloseşte întotdeauna de categoria cauzalităţii, şi, în acest caz, exemplul concordă perfect cu acţiunea făcută; şi aceasta deoarece cauzalitatea este forma reală, dar şi tuturor acestor impresii, şi această cauză nu este alta decât construirea corpului care se găseşte în faţa noastră, astfel încât intelectul, în ciuda diversităţii şi pluralităţii efectelor, sesizează totuşi unitatea cauzei sub forma unui obiect unic şi care datorită înseşi unităţii sale se manifestă intuitiv. -În frumosul rezumat pe care îl face doctrinei sale în *Critica raţiunii pure*[1], Kant defineşte categoriile într-un mod mai clar decât în oricare altă parte; ele sunt, spune el, „singura regulă a sintezei datelor a posteriori a percepţiei". Kant pare să conceapă aici rolul categoriilor prin analogie cu cel al unghiurilor în construcţia triunghiurilor; căci unghiurile şi

[1] p. 719, 726; ed. 5, p. 747, 754.

ele ne dau regula combinării liniilor; cel puţin, datorită acestei imagini, este posibil să ne explicăm cît putem de bine ceea ce spune Kant referitor la funcţia categoriilor. Prefaţa la *Fundamentele metafizice ale ştiinţelor naturii* conţine o lungă remarcă care ne dă de asemeni o definiţie a categoriilor: „categoriile, spune el, nu sunt întru nimic distincte de operaţiile formale realizate de intelect în judecată" în afara unui singur punct; în acestea din urmă subiectul şi predicatul pot în orice împrejurare să-şi schimbe locul între ele; apoi Kant defineşte judecata în general în modul următor: „O operaţie prin care reprezentările date încep să devină cunoştinţe relative la un obiect". Acestea fiind spuse, animalele, care nu formulează nici un fel de judecăţi nu ar trebui să aibă nici o cunoştinţă despre obiecte. Într-un mod general, după Kant, nu putem avea intuiţia obiectelor; avem conceptul lor. Eu spun dimpotrivă; obiectele nu există în realitate decât prin intuiţie, şi conceptele nu sunt niciodată decât abstracţii scoase din această intuiţie. Gândirea abstractă trebuie aşadar să se ghideze riguros după lume, aşa cum ne este ea dată de intuiţie, deoarece conceptele îşi datorează conţinutul numai raportului lor cu lumea intuitivă; tot aşa, este inutil să admitem, pentru formarea conceptelor, vreo formă determinată a priori, în afara aptitudinii foarte generală reflecţiei a cărei funcţie esenţială este formarea conceptelor, altfel spus a reprezentărilor abstracte şi nu intuitive; ceea ce este de altfel unica funcţie a raţiunii, aşa cum am arătat în prima carte. Iată de ce, vreau ca, din cele douăsprezece categorii, să fie date la o parte unsprezece pentru a conserva numai cauzalitatea; totuşi trebuie bine înţeles că exerciţiul acestei categorii nu este altceva decât condiţia intuiţiei empirice, care prin urmare nu este defel o operaţie pur sensibilă, ci foarte intelectuală, şi că obiectul astfel perceput de intuiţie, obiectul experienţei nu este decât una cu reprezentarea; numai lucrul în sine nu intră în aceasta din urmă.

Studiind în diverse rânduri şi în perioade diferite ale vieţii mele *Critica raţiunii pure*, mi-am făcut sau mai curând am primit de la acest studiu aprofundat idei clare privind *Logica transcedentală*; deoarece le socotesc foarte utile pentru înţelegerea operei, le exprim aici. Simpla constatare, că *spaţiul şi timpul nu sunt cunoscute a priori*, este o descoperire care presupune o inteligenţă obiectivă şi cea mai înaltă gândire de care este în stare un om. Bucuros că a dat de acest filon, Kant a vrut să-l exploateze: dragostea lui pentru simetria arhitectonică i-a servit drept fir conducător. Descoperind că intuiţia empirică se sprijină pe o intuiţie pură a priori care este condiţia celei

dintâi, el s-a gândit că și conceptele dobândite empiric trebuie să-și aibă fundamentul în facultatea noastră de a cunoaște anumite *concepte pure*; gândirea empirică reală nu poate fi posibilă decât datorită unei gândiri pure a priori, care nu are prin ea însăși vreun obiect propriu, ci trebuie să-și împrumute obiectele de la intuiție; în consecință, dacă demonstrațiile *Esteticii transcedentale* atribuiau un fundament a priori matematicilor, însemna că și pentru logică trebuia să existe ceva asemănător. Și iată de ce *Estetica transcedentală* și-a găsit în *Logica Transcedentală* corespondentul simetric. Din acest moment Kant nu a mai fost liber, nu s-a mai găsit în situația unui cercetător dezinteresat, a unui observator al faptelor de conștiință; a primit orientarea de la o ipoteză și și-a urmărit scopul, acela de a-și confirma ipoteza prin descoperiri; după ce a inventat în mod fericit *Estetica transcedentală*, a vrut cu orice preț să-i adauge acesteia un al doilea etaj, cel al unei *Logici transcedentale* care să fie corespondentul celei dintâi, adică să-i răspundă simetric. A ajuns astfel la tabelul judecăților; din tabelul judecăților a dedus cât a putut mai bine pe cel al categoriilor, sub forma unei teorii de douăsprezece concepte a priori; aceste concepte erau condiția sub care noi gândeam lucrurile, la fel cum mai înainte cele două forme ale sensibilității erau condiția sub care noi le percepeam intuitiv; în felul acesta sensibilității pure îi corespundea de aici înainte intelectul pur; urmărind aceeași cale, a făcut o remarcă care i-a furnizat un mijloc de a face să crească probabilitatea sistemului, recurgând la *schematismul* conceptelor pure ale intelectului; dar chiar prin acest fapt procedeul (de care se folosea de altfel inconștient) s-a trădat în modul cel mai evident. Într-adevăr, pe când se străduia să găsească, pentru fiecare funcție empirică a facultății de cunoaștere, o funcție a priori analoagă, a făcut remarca următoare; între intuiția noastră empirică și gândirea noastră empirică, realizată prin conceptele abstracte neintuitive, mai există un termen mediu care intervine dacă nu întotdeauna, cel puțin foarte frecvent; când și când, e adevărat, noi încercăm să trecem de la gândirea abstractă la intuiție, dar nu facem decât să încercăm, și prin aceasta scopul nostru este pur și simplu de a ne asigura că gândirea noastră abstractă nu a părăsit în vreun fel terenul solid al intuiției, că nu și-a luat zborul în altă parte, că nu a devenit un simplu eșafodaj de vorbe; este ca și cum, mergând prin întuneric, din când în când, ai atinge peretele cu mâna pentru a te orienta. În acest caz, facem -momentan și cu titlul de încercare -o întoarcere la intuiție; evocăm în imaginație o intuiție care să corespundă conceptului ce ne preocupă;

totuşi această intuiţie nu poate niciodată fi complet adecvată conceptului, că îl reprezintă pur şi simplu provizoriu. La acest subiect, am spus deja cele necesare în eseul meu asupra *Principiului raţiunii*[1]. Prin opoziţie cu imaginile perfecte ale imaginaţiei, Kant numeşte o fantomă trecătoare de acest fel o *schemă;* aceasta este în oarecare măsură, spune el, o monogramă a imaginaţiei. De aici, ajunge la teoria următoare: aşa cum între gândirea abstractă a conceptelor noastre dobândite prin simţuri, există ca intermediar o schemă, aşa între sensibilitatea pură -facultate de percepţie intuitivă a priori -şi intelectul pur -facultate de gândire a priori, care nu este altceva decât *categoriile* -trebuie de asemeni să existe *scheme* a priori analoage, scheme ale *conceptelor pure ale intelectului;* aceste *scheme*, Kant le defineşte una câte una ca monograme ale imaginaţiei pure a priori şi o clasează pe fiecare din ele în categoria care îi corespunde; acesta este subiectul uimitorului capitol despre *schematismul conceptelor pure ale intelectului*, capitol renumit între toate ca cel mai obscur pentru că nimeni nu a reuşit să distingă în el ceva clar; totuşi această obscuritate se lămureşte, dacă le plasezi, pentru a-l privi, în unghiul pe care noi îl indicăm aici -unghi de altfel din care descoperi mai bine decât din oricare altul parţialitatea lui Kant şi hotărârea lui de a găsi analogii, corespondenţe, elemente care să se supună simetriei arhitectonice; trebuie să mărturisim chiar că de data aceasta lucrurile sunt împinse atât de departe încât devin comice. Kant, într-adevăr, se pune pe căutat analogii pentru schemele empirice, adică pentru reprezentanţii imaginativi ai concepţelor noastre reale, aceste analogii trebuind să fie scheme ale conceptelor pure a priori, sau categorii, care sunt lipsite de conţinut; şi nu îşi dă seama că astfel de scheme nu îşi ating în nici un fel scopul. Într-adevăr, în gândirea reală, în gândirea empirică, scopul schemelor nu este altul decât de a verifica conţinutul material al conceptelor; cum conceptele provin din intuiţia empirică, noi ne ajutăm şi ne orientăm în gândirea abstractă aruncând din când în când o privire rapidă asupra intuiţiei din care conceptele se trag, cu unica intenţie de a ne asigura că gândirea noastră mai are un conţinut real. Or această operaţie presupune în mod necesar că aceste concepte de care ne ocupăm sunt originare în intuiţie; este o simplă privire aruncată în urmă pentru a le verifica conţinutul material; într-un cuvânt, este pur şi simplu un remediu la slăbiciunea noastră. Dar conceptele a priori nu au ca atare vreun conţinut; este deci cât se poate de evident că nu se poate face pe ele vreo operaţie de acest gen;

[1] Disertaţie asupra cvadruplei rădăcini a raţiunii suficiente. Capitolul 28

într-adevăr, ele nu provin din intuiţie; sunt dimpotrivă furnizate acesteia de noi înşine, şi intuiţia este cea de la care îşi primesc conţinutul; aşadar nu au prin ele însele vreun conţinut la care să te poţi referi. Insist asupra acestui punct; căci el clarifică modul intim de formare al filosofiei lui Kant. Iată-i întreg secretul: Kant, după fericita descoperire a celor două forme a priori ale intuiţiei, se lasă condus de analogie, şi pentru fiecare mod de cunoaştere empirică se străduie să găsească un mod analog de cunoaştere a priori; în teoria schematismului, el ajunge să extindă acest procedeu până la un fapt pur psihologic; în acelaşi timp aparenta profunzime şi dificultate a expunerii servesc tocmai la a da cititorului iluzia conţinutului acestor scheme, adică la a-i ascunde faptul că ele nu sunt decât o presupunere perfect nedemonstrabilă şi pur arbitrară; cât despre cel care a ajuns să pătrundă înţelesul unei asemenea expuneri, i-a venit atât de greu să înţeleagă, încât crede că este convins. Dacă dimpotrivă Kant şi-ar fi păstrat aici libertatea, condiţia sa de simplu observator, ca atunci când a descoperit intuiţiile a priori, iată ce ar fi găsit: ceea ce se adaugă intuiţiei pure a spaţiului şi timpului, când o intuiţie empirică se degajă, este pe de o parte senzaţia, pe de altă parte ideea de cauzalitate; această idee transformă simpla senzaţie în intuiţie empirică obiectivă; astfel ea nu poate fi împrumutată de la intuiţie nici dedusă din ea; este dată a priori, este forma şi funcţia intelectului pur, formă şi funcţie unică, dar atât de fecundă prin efectele ei încât toată cunoaşterea noastră empirică se sprijină pe ea. -S-a spus adesea că respingerea unei erori nu este completă dacă nu i-ai arătat psihologic originea; cred că în cele ce-am spus mai înainte în legătură cu doctrina lui Kant relativ la categorii şi scheme, m-am conformat acestui precept.

După ce, în liniile mari ale teoriei sale despre facultatea de reprezentare, a comis atâtea greşeli grave, Kant ajunge la ipoteze multiple şi foarte complicate. Să cităm printre altele, şi în primul rând, unitatea sintetică a apercepţiei, lucru foarte ciudat, exprimat într-o manieră şi mai ciudată încă „Acel *eu gândesc* trebuie să poată însoţi toate reprezentările mele" -Trebule să poată! Avem aici ceea ce se poate numi un enunţ în acelaşi timp problematic şi apodictic; altfel spus, şi pentru a vorbi limpede, avem aici o propoziţie care ia cu o mână ce a dat cu alta. Care este în definitiv înţelesul acestei fraze atât

de ambigue? Este acesta: *Orice reprezentare este o percepție?* Nu; din fericire nu; căci în acest caz nu ar mai exista intuiție fără reflecție și voință; totodată ar fi suprimată înțelegerea cea mai profundă pe care o putem avea despre adevărata esență a lucrurilor, adică a ideilor lor, în înțelesul platonician al cuvântului. Să adăugăm că în acest caz animalele ar trebui din două una, sau să gândească ca oamenii sau să fie total private de reprezentări -Sau Kant ar fi vrut să zică din întâmplare: *Nu există obiect fără subiect?* Acest adevăr ar fi atunci prost exprimat și ar veni prea târziu. Rezumând explicațiile lui Kant, iată ce găsim: ceea ce el numește unitate sintetică a apercepției, este în oarecare măsură centrul sferei reprezentărilor noastre, punct fără întindere spre care converg toate razele lor; este ceea ce eu numesc subiectul cunoscător, corelativul tuturor reprezentărilor; este de asemeni ceea ce, într-un alt pasaj, descriu în detaliu și caracterizez în felul următor: focarul spre care converg razele activității cerebrale[1]. Pentru a nu mă repeta, trimit cititorul la pasajul în discuție.

Resping întreagă doctrina categoriilor și o așez printre ipotezele fără fundament care, la Kant, compromite teoria cunoașterii; se vede acest lucru din critica pe care am făcut-o, se vede de asemeni din contradicțiile din *Logica transcedentală* pe care le-am relevat, contradicții rezultate dintr-o confuzie între cunoașterea intuitivă și cunoașterea abstractă; am semnalat, în afară de aceasta, absența oricărei concepții clare și distincte privind esența intelectului și rațiunii; într-adevăr, în scrierile lui Kant, nu am găsit referitor la aceste două facultăți ale spiritului decât explicații incoerente, nepotrivite împreună, insuficiente, inexacte. Mi-am motivat în sfârșit judecata prin propriile mele definiții date acestor facultăți ale spiritului; trimit pentru acest punct la cartea mea și la *Suplimentele* ei, și pentru mai multe detalii la *Tratatul asupra principiului de rațiune*[2]; definițiile în discuție sunt foarte precise și clare; ele sunt evident luate din studiul cunoașterii noastre, considerată în esența ei; ele sunt în sfârșit în deplin acord cu conceptul celor două facultăți cognitive, așa cum este el exprimat în limbajul uzual și în scrierile din toate timpurile și de la toate popoarele, concept căruia de altfel nu îi

---

[1] Vezi cap XII din Suplimente.

[2] Disertație asupra cvadruplei rădăcini a principiului rațiunii suficiente, capitolele 21, 26, 34

lipseşte nimic, decât să fie pus în lumină. Pentru a-mi apăra definiţiile împotriva analizei atît de diferite care se găseşte la Kant, este de ajuns să semnalez în mare parte defectele acestei expuneri. -În ciuda a tot, luat în sine, acest tabel al judecăţilor pe care Kant îşi întemeiază teoria sa despre gândire şi chiar întreaga sa filosofie, îşi regăseşte în mare justificarea; prin urmare sunt obligat să cercetez cum iau naştere în facultatea noastră de cunoaştere aceste forme generale ale oricărei justiţii trebuie să le pun în acord cu o teorie a cunoaşterii: -În această expunere voi da întotdeauna conceptelor de *intelect* şi *raţiune* înţelesul pe care ele trebuie să-l aibă în virtutea definiţiilor mele; presupun că cititorul s-a obişnuit deja îndeajuns cu ele.

Există o diferenţă esenţială între metoda lui Kant şi cea pe care o urmez eu; Kant pleacă de la cunoaşterea mediată şi reflectată; eu *dimpotrivă* plec de la cunoaşterea imediată şi intuitivă. El este asemeni celui care evoluează înălţimea unui turn după umbra acestuia; eu dimpotrivă îl măsor direct cu metrul. Astfel, pentru el, filosofia este o ştiinţă scoasă din concepte; pentru mine este o ştiinţă care ajunge la concepte, derivată din cunoaşterea intuitivă, sursă unică a oricărei evidenţe; rezumată, fixată în concepte generale. Toată această lume intuitivă care ne înconjoară, atât de multiplă ca formă, atât de bogată în semnificaţii, Kant sare peste ea şi se mărgineşte la formele gândirii abstracte, ceea ce este totuna în fond, deşi el nu o spune niciunde, cu ipoteza următoare: reflecţia este decalcul[1] oricărei intuiţii; tot ce este esenţial în intuiţie trebuie să fie explicit conţinut în reflecţie, deşi forma şi desenul îi sunt puternic prescurtate, şi prin urmare scapă uşor atenţiei. În acet fel, a cunoaşte esenţa şi legile cunoaşterii abstracte, ar însemna să ţii în mână toate firele care pun în mişcare acest joc de marionete de o pestriţeală infinită pe care îl numim lumea intuitivă. -Dacă ar fi exprimat numai Kant această propoziţie capitală, fundamentul metodei sale, dacă ar fi rămas constant de acord cu ea, şi tot ar fi fost determinat să distingă net intuitivul de abstract, şi atunci noi nu am mai fi avut de luptat în cazul lui cu contradicţii şi confuzii de nedezlegat. Dar după modul în care rezolvă problema, se vede că această propoziţie fundamentală, rezultată din metoda sa, nu a fost niciodată pentru el decât ceva foarte vag şi foarte imprecis; iată de ce, chiar după ce ai studiat în profunzime sistemul lui Kant, mai eşti încă obligat să îl ghiceşti.

Cât priveşte metoda şi maxima în discuţie, ele au ceva foarte bun; închid în ele o viziune remarcabilă. Pe acelaşi principiu se sprijină de

---

[1] p. 46

altfel esenţa oricărei ştiinţe; în ştiinţă nu facem într-adevăr altceva decât să rezumăm complexitatea infinită a fenomenelor intuitive într-un număr relativ restrâns de concepte abstracte cu care organizăm un sistem, destinat să permită punerea totalităţii acestor fenomene sub completa dependenţă a cunoaşterii noastre, explicarea trecutului şi determinarea viitorului. Numai ştiinţele îşi împart între ele domeniul imens al fenomenelor, după clasele diferite şi multiple ale acestor fenomene înseşi. Cu atât mai mult, constituia o întreprindere îndrăzneaţă şi fericită faptul de a lua conceptele în ele însele, făcând abstracţie de conţinutul lor, şi izolând ceea ce este esenţial în ele, pentru a descoperi formele gândirii şi a determina după ele ceea ce este esenţial în întreaga cunoaştere intuitivă, aşadar în lumea ca fenomen. Cum de altfel, în acord cu necesitatea inerentă acestor forme ale gândirii, ele erau determinate a priori, această descoperire era ea însăşi de origine subiectivă, şi îl ducea pe Kant spre scopul urmărit. -Dar atunci, înainte de a merge mai departe, ar fi trebuit să fie cercetat care este raportul reflecţiei cu cunoaşterea intuitivă, chestiune care de altfel presupune ceea ce Kant a neglijat să stabilească, şi anume o distincţie netă între unul şi celălalt din cei doi termeni. Ar fi trebuit cercetat de asemeni în ce mod, la propriu vorbind, reflecţia se produce şi reprezintă cunoaşterea intuitivă, într-un mod pur? sau dimpotrivă cunoaşterea intuitivă este deja alterată şi în parte ignorată prin simplul fapt al receptării ei sub formele reflecţiei? Ce determină mai ales forma cunoaşterii abstracte şi reflectate? Forma cunoaşterii intuitive sau mai curând o proprietate inerentă însăşi cunoaşterii reflectate? Este adevărat că lucrurile cele mai eterogene între ele în cunoaşterea intuitivă, odată intrate în cunoaşterea reflectată, îşi pierd deosebirile; şi reciproc, un mare număr de deosebiri, percepute în cunoaşterea reflectată, nu au altă origine decât faptul însuşi al acestei cunoaşteri şi nu se raportează nici într-un fel la deosebirile corespunzătoare din cunoaşterea intuitivă. Acest studiu ar fi avut ca rezultat arătarea faptului că, odată intrată în reflecţie, cunoaşterea intuitivă suferă aproape tot atâtea alterări cît alimentele care, odată introduse în organismul viu, sunt determinate să ia diverse forme şi combinaţii, aşa încât nu ai mai putea, analizând aceste combinaţii şi forme, să recunoşti alcătuirea dintâi a alimentului. Totuşi comparaţia este puţin cam tare; dar cel puţin acest studiu ar fi arătat că reflecţia nu se compară nicidecum faţă de cunoaşterea intuitivă ca oglinda apei faţă de obiectele pe care le reflectă; cel mult ea reproduce intuiţia cum umbra reproduce obiectele; ea se mulţumeşte să redea anumite

contururi exterioare, uneşte într-o aceeaşi masă ceea ce este mai complex, şi desenează cu acelaşi contur lucrurile cele mai diferite. Într-un cuvânt, este imposibil, luând-o ca bază, să construieşti complet şi sigur forma lucrurilor. Cunoaşterea reflectată sau raţiunea nu are decât o formă fundamentală, conceptul abstract: această formă este proprietatea exclusivă a cunoaşterii reflectate şi, direct, ea nu depinde prin nimic de lumea intuitivă; aceasta există, în întregime, deşi este absentă, pentru animale; şi de altfel ar putea fi cu totul alta fără ca această formă, reflecţia, să înceteze din acest motiv să i se potrivească. Dar gruparea conceptelor în judecăţi are anumite forme detrminate şi fixe; aceste forme, găsite prin inducţie, constituie tabelul judecăţilor. Ele pot fi în mare parte deduse din cunoaşterea reflectată însăşi, adică direct din raţiune, îndeosebi când ele se manifestă în virtutea celor patru legi ale gândirii, numite de mine *adevăruri metalogice*, şi în virtutea lui *dictum de omni et nullo.* Printre aceste forme altele se explică prin cunoaşterea intuitivă, adică prin intelect, şi tocmai aici avem o dovadă că nu este deloc cazul să recurgem la un atât de mare număr de forme speciale ale intelectului; aceste forme rezultă pur şi simplu din unica funcţie a intelectului, anume, cunoaşterea imediată a cauzei şi efectului. Altele în sfârşit iau naştere din întâlnirea şi reunirea cunoaşterii reflectate şi a cunoaşterii intuitive, sau pentru a ne exprima mai clar din receptarea acesteia prin cealaltă. Voi parcurge acum în detaliu frazele judecăţii; şi voi raporta originea fiecăreia din ele la una din sursele pe care le-am indicat. Am constatat deja că în deducerea categoriilor, expunerea este confuză şi contradictorie; de aici înainte va fi evident că această deducţie este un lucru inutil, o ipoteză lipsită de fundament.

1. Ceea ce este numit *cantitatea* judecăţilor vine din esenţa conceptelor considerate ca atare; prin urmare cantitatea se sprijină exclusiv pe raţiune, şi nu are nici o relaţie imediată cu intelectul sau cunoaşterea intuitivă. -Într-adevăr, cum am explicat în prima carte, este o proprietate esenţială a conceptelor luate ca atare, de a avea un domeniu circumscris, o sferă; cel mai larg, cel mai indeterminat îl conţine pe cel mai îngust şi cel mai determinat; dar acesta la rândul lui poate fi considerat izolat. Această ultimă operaţie se poate face, fie mărginindu-ne la a caracteriza într-un mod general micul concept ca pe o parte nedeterminată a celui mare, fie distingând micul concept într-un mod precis şi complet prin folosirea unei denumiri particulare. Judecata care realizează această operaţie se numeşte în primul caz judecată particulară[1]; în al doilea judecată generală[2] Iată un exemplu:

fie o singură şi o aceeaşi parte din sfera conceptului copac: ea poate fi izolată fie printr-o judecată specială, fie printr-o judecată generală; într-adevăr se poate spune, sau: „unii copaci fac ghinde", sau: „toţi stejarii fac ghinde". -Se vede că diferenţa dintre cele două operaţii este foarte mică; să spunem chiar că, dacă le putem distinge, aceasta se datorează bogăţiei limbii. În ciuda acestui fapt, Kant a pretins că această diferenţă este indiciul a două operaţii fundamental diferite, a două funcţii, a două categorii ale intelectului pur, care în acest mod determină a priori experienţa.

Ne putem în sfârşit servi de un concept pentru a ajunge prin mijlocirea acestui concept la o reprezentare determinată, particulară, intuitivă care, însoţită de multe altele, a dat loc acestui concept: această operaţie se face prin judecata particulară[3]. O astfel de judecată se mărgineşte la a marca limitele cunoaşterii abstracte şi a cunoaşterii intuitive, în rest ea serveşte de tranziţie pentru a trece imediat la aceasta: „acest copac face ghindă" -Kant a făcut şi din aceasta o categorie particulară.

După tot ce am spus, nu mai este ce discuta la acest punct.

2. *Calitatea* judecăţilor ţine şi ea numai de domeniul raţiunii; nu este deloc reflexul[4] unei legi a intelectului care ar face posibilă intuiţia; prin urmare este inutil să recurgem la aşa ceva. Natura conceptelor abstracte, care este însăşi esenţa raţiunii concepută obiectiv, comportă posibilitatea de a le uni şi de a le separa sferele[5]; şi tocmai pe aceasta se sprijină două legi generale ale gândirii care la rândul lor presupun ele însele această posibilitate: aceste două legi sunt legea identităţii şi cea a contradicţiei; în ce priveşte le-am atribuit *adevărul metalogic,* având în vedere că emană a priori din raţiune şi că nu trebuie să li se caute explicaţia în altă parte. Aceste legi cer că ceea ce este unit să fie unit, ca ceea ce este separat să fie separat; prin urmare ele nu acceptă ca ceea ce a fost o dată pús să fie înlăturat; deci presupun posibilitatea unirii şi separării sferelor, adică judecata. Dar toate acestea, în ce priveşte forma, se sprijină în mod unic şi exclusiv pe raţiune; această formă nu este nicidecum împrumutată, ca în cazul conţinutului judecăţilor, de la cunoaşterea intuitivă a intelectului; prin urmare este inutil să îi căutăm în cunoaşterea intuitivă vreun corelativ, sau ceva analog. Intuiţia, odată generată prin şi pentru intelect, a ajuns

1 Besonderes Urtheil
2 Algeneines Urtheil
3 Bincelnes Urtheil
4 Abschatung
5 Acest punct a fost explicat în prima carte

la perfecţiune; ea nu mai este susceptibilă de vreo îndoială, sau de vreo eroare; afirmaţia şi negaţia îi sunt necunoscute; căci ea se exprimă ea însăşi, şi toată valoarea şi conţinutul ei nu sunt, ca în cazul cunoaşterii abstracte a raţiunii, la discreţia a ceva din exterior; aceasta este într-adevăr legea pe care o impune cunoaşterii abstracte principiul de raţiune al cunoaşterii. Deci intuiţia este pură realitate, orice negaţie este străină esenţei sale şi nu poate fi adăugată intuiţiei decât prin reflecţie, negaţia rămânând adică, aici ca şi pretutindeni, în domeniul gândirii abstracte.

Judecăţilor afirmative şi negative, Kant le mai adaugă, făcând să retrăiască himerele scolasticilor, judecăţile infinite; este ceva de umplutură; în realitate despre o asemenea clasă de judecăţi nici nu merită să fie vorba. Pe scurt, este încă un geam orb, ca atâtea altele inventate de Kant în interesul sistemului său arhitectonic.

3. Sub conceptul foarte vast al relaţiei, Kant a grupat trei specii de judecăţi cu totul diferite; trebuie deci, pentru a le cunoaşte originea, să le studiem separat.

a) *Judecata ipotetică* este expresia abstractă a formei celei mai generale din toată cunoaşterea noastră, principiul raţiunii. Or acest principiu are patru semnificaţii total diferite; în fiecare din aceste patru semnificaţii, el emană dintr-o facultate de cunoaştere diferită şi priveşte o clasă de reprezentări tot diferită; am demonstrat deja toate acestea în 1813 în *Disertaţia* mea asupra *principiului raţiunii*. De aici rezultă destul de clar că originea judecăţii ipotetice, această formă generală a gândirii, nu poate fi pur şi simplu, aşa cum vrea Kant, intelectul şi a sa categorie a cauzalităţii, care, după expunerea mea, este unica formă de cunoaştere a intelectului pur, legea cauzalităţii nu este decât una din expresiile principiului raţiunii, care cuprinde toată cunoaşterea pură sau a priori; or principiul raţiunii, în fiecare din cele patru semnificaţii ale sale, are ca expresie această formă ipotetică a judecăţii. Acum vedem perfect clar acest adevăr, că anumite cunoştinţe degeaba sunt total diferite în ce priveşte originea şi semnificaţia lor; că în ciuda a tot, dacă le gândeşti abstracte prin mijlocirea raţiunii, descoperi că în ele judecăţile au o singură şi aceeaşi formă, şi că în această formă nu mai este de făcut vreo distincţie; că într-un cuvânt, pentru a stabili deosebiri, trebuie să te întorci la cunoaşterea intuitivă şi să abandonezi cu totul cunoaşterea abstractă. Astfel este contrariul bunei metode, cea inaugurată în această materie de Kant. În ce constă ea în fapt? În a te situa din punctul de vedere al cunoaşterii abstracte pentru a descoperi

elementele şi maşinăria interioară a cunoaşterii intuitive înseşi! De altfel, se poate considera, într-o oarecare măsură, că întreg tratatul meu pregătitor asupra *principiului raţiunii* este un fel de studiu aprofundat al formei ipotetice a judecăţii şi a semnificaţiei ei; nu întârzii deci mai mult asupra acestui punct.

b) Forma *judecăţii categorice* nu este altceva decât forma judecăţii în general în sensul cel mai exact al cuvântului. Într-adevăr, riguros vorbind, ceea ce se cheamă a judeca, este numai a gândi legătura sau incompatibilitatea sferelor conceptelor: prin urmare legătura ipotetică şi legătura disjunctivă nu sunt defel, la propriu vorbind, forme particulare ale judecăţii; într-adevăr, ele sunt suprapuse pur şi simplu judecăţilor deja pregătite; dar în aceste judecăţi legătura conceptelor rămâne întotdeauna şi în mod necesar legătura categorică; formele ipotetice şi disjunctive servesc totuşi la a lega judecăţile între ele, deoarece prima exprimă dependenţa lor respectivă, a doua incompatibilitatea lor. Dar simplele concepte nu au decât o singură relaţie între ele, cea care se exprimă în judecăţile categorice. Dacă vrem să determinăm mai îndeaproape această relaţie, dacă vrem să facem subdiviziuni în cadrul ei, putem distinge penetrarea mutuală şi completa separare a sferelor conceptelor, adică afirmaţia şi negaţia, care de altfel au fost erijate de Kant în două categorii particulare sub un titlu cu totul diferit, *calitatea*. Penetrarea şi separarea se subdivid la rândul lor, după cum sferele sunt pătrunse integrând alte sfere sau numai în parte; acest punct de vedere constituie *cantitatea* judecăţilor; din aceasta Kant a mai făcut o clasă de categorii aparte. În felul acesta, el separa lucrurile foarte apropiate, identice chiar, vreau să zic nuanţele aproape imperceptibile ale singurei relaţii posibile a conceptelor între ele. Dimpotrivă unea sub rubrica *relaţie* lucruri total diferite.

Judecăţile categorice au ca principiu metalogic identitatea şi contradicţia, legi ale gândirii. Dar raţiunea care duce la unirea sferelor conceptelor, care conferă judecăţii -adică acestei uniri -adevăr, această raţiune nu mai este de acelaşi ordin în toate judecăţile; după ordinea căreia aparţine, adevărul judecăţii poate fi logic, empiric, metafizic sau metalogic; în rest, acest punct l-am explicat în tratatul meu pregătitor (capitolele 30, 33) şi este inutil să revin aici asupra lui. Se vede acum cât pot fi de diferite varietăţile cunoaşterii imediate, deşi abstract vorbind ni le reprezentăm pe toate ca pe unirea sferelor a două concepte, unul subiectul, altul predicatul; se vede că este întru totul imposibil să invoci, pentru a corespunde acestei cunoaşteri

imediate şi pentru a o produce, o singură şi unică funcţie a intelectului. Iată de exemplu judecăţile următoare: „Apa fierbe alimentele. -Sinusul este măsura unghiului. -Voinţa se decide. -Ocupaţia distrage. -Distincţia este dificilă.” Ele exprimă prin aceeaşi formă logică relaţiile cele mai diverse: aceasta ne dovedeşte încă o dată cât este de absurd să vrei să te situezi din punctul de vedere al cunoaşterii abstracte pentru a analiza cunoaşterea imediată şi intuitivă. -De altfel o cunoaştere izvorâtă din intelectul propriu zis, în înţelesul pe care îl dau acestui cuvânt, nu poate da naştere unei judecăţi categorice, decît poate unei judecăţi categorice care exprimă cauzalitatea; or acesta este cazul tuturor judecăţilor care exprimă o calitate fizică. Într-adevăr, atunci când spun: „Acest corp este greu, tare, lichid, verde, acid, alcalin, organic, etc „aceasta exprimă întotdeauna modul în care acest corp acţionează, altfel spus o cunoaştere care nu este posibilă decât prin intelectul pur. Or cunoaşterea de acest fel fiind exprimată abstract, sub formă de subiect şi predicat, asemeni multor altor cunoştinţe foarte diferite (ca de exemplu subordonarea de concepte suveran abstracte), ai transportat simplele raporturi ale conceptelor între ele în cunoaşterea intuitivă, şi ţi-ai închipuit că subiectul şi predicatul judecăţii trebuie să aibă în intuiţie corelativul lor propriu şi special: substanţa şi accidentul. Dar voi demonstra mai departe că în realitate, conceptul de substanţă nu are alt conţinut decât cel al conceptului de materie. Cât despre accidente, ele corespund simplu diferitelor feluri de activitate; aşadar pretinsa idee a substanţei şi accidentului se reduce la ideea de cauză şi efect, ideea intelectului pur. Dar cum, la drept vorbind, ia naştere reprezentarea materiei? această chestiune este tratată în parte în prima mea carte[1] apoi într-un mod mai larg în tratatul asupra *Principiului raţiunii*[2]; pentru rest mă bizui să îl studiez şi mai îndeaproape, când voi examina principiul permanenţei materiei.

c) *Judecăţile disjunctive* îşi au originea în principiul terţiului expus, lege a gândirii şi adevărului metalogic; prin urmare ele sunt proprietatea exclusivă a raţiunii pure şi nu îşi au deloc originea în intelect. Deducând din judecăţile disjunctive categoria comunităţii (gemeinschaft) sau acţiunii reciproce (Wechselwirkung), Kant a dat un exemplu foarte frapant al violenţelor pe care şi le permite din când în când faţă de adevăr, de dragul simetriei arhitectonice. Imposibilitatea acestei deducţii a fost deja adesea şi pe bună dreptate

[1] I-ul volum. Capitolul IV

[2] La sfârşitul capitolului 21 p. 77, ed. 3. p. 82n.

semnalată; ea a fost demonstrată prin numeroase argumente; trimit între altele la *Critica filosofiei teoretice* de G.E. Schulze, şi la *Epicritico filosofici* de Berg. -Ce analogie reală există între determinarea unui concept pusă în lumină de predicate care se exclud reciproc, şi pe de altă parte, ideea de acţiune reciprocă? Aceşti doi termeni sunt chiar complet opuşi: într-adevăr, în judecata disjunctivă, prin simplul fapt că se pune unul din cei doi membri, se suprimă în mod necesar celălalt, şi reciproc. Deci, adevăratul corespondent logic al acţiunii reciproce este incontestabil cercul vicios; într-adevăr, în cercul vicios ca şi în acţiunea reciprocă, principiul este consecvenţa şi, reciproc, consecvenţa este principiul. La fel cum logica repudiază cercul vicios, metafizica, şi ea, trebuie să condamne conceptul de acţiune reciprocă. Astfel sunt foarte hotărât să demonstrez cele ce urmează: nu există nicicum acţiune reciprocă în sensul propriu al cuvântului; degeaba există acest concept -datorită defectului atât de comun de precizie în gândire -de uz popular; este adevărat că, dacă îl examinezi de aproape, îi descoperi găunoşenia, falsitatea, neantul. Mai întâi, să ne amintim ce este cauzalitatea; trimit de asemeni, spre lămurire, la expunerea pe care am făcut-o despre cauzalitate; în tratatul meu pregătitor (capitolul 20), în memoriul meu asupra *Libertăţii voinţei* (cap. III, p. 27 şi urm.), şi în sfârşit în cartea a patra din *Suplimentele* mele. Cauzalitatea este legea după care, *stările* materiei îşi determină un loc în timp. În cauzalitate nu este vorba decât de *stări*, adică de schimbări, dar nicidecum de materie, ca materie, nici despre ceea ce rămâne fără să se schimbe. Materia ca materie nu intră deloc sub puterea legii cauzalităţii, pentru că ea nu devine şi nu trece; aşadar cauzalitatea nu domneşte defel asupra totalităţii lucrurilor, cum se spune în mod curent, ci numai asupra stărilor materiei: Legea cauzalităţii nu are nimic de a face cu ceea ce rămâne; căci acolo unde nu se schimbă nimic, nu există acţiune, nu există cauzalitate, nu există decât o stare de repaos permanent. Dacă e ca acum această stare să se schimbe, din două una: sau noua stare mai este o stare permanentă, sau nu este deloc; în acest caz ea atrage de îndată după sine o a treia, şi necesitatea care prezidează această schimbare, este tocmai legea cauzalităţii; or legea cauzalităţii fiind expresia principiului de raţiune, nu are nevoie de o mai amplă explicaţie, dat fiind că principiul de raţiune este el însuşi sursa oricărei explicaţii, a oricărei necesităţi. De aici rezultă clar că faptul de a fi cauză şi efect se găseşte în strânsă legătură, în raport necesar cu succesiunea în timp. Ce trebuie într-adevăr pentru ca starea A să

fie cauza şi starea B efectul? Trebuie ca starea A să preceadă în timp starea B, ca succesiunea lor să fie necesară şi nu contingentă, altfel spus ca ea să nu fie o simplă înşiruire ci o consecinţă. Dar conceptul de acţiune reciprocă implică ideea că cele două sunt în acelaşi timp efect şi cauză una şi cealaltă: aceasta e totuna cu a spune că fiecare din cele două este în acelaşi timp anterioară şi posterioară celeilalte, ceea ce este un nonsens. Două stări simultane, care s-ar necesita una pe cealaltă, este ceva inadmisibil. Ce vrea în fond să însemne acest concept, *două stări necesar legate şi simultane?* În realitate aceste două stări sunt una; pentru ca această stare să dureze, trebuie, este adevărat, prezenţa permanentă a tuturor determinărilor sale; dar fără ca printre aceste determinări să fie vorba de schimbare sau de cauzalitate; nu este vorba aici decât de durată şi de repaos. Şi ce mai implică conceptul nostru? Numai aceasta, şi anume că, dacă una singură dintre determinările stării astfel existente este să se schimbe, noua stare survenită ca urmare a acestui fapt nu poate fi durabilă, că ea este pentru restul determinărilor stării prime o cauză de alterare, şi prin urmare că ea însăşi ocazionează o nouă şi o a treia stare: toate lucrurile au loc pur şi simplu după legea cauzalităţii, nu există loc pentru o nouă lege, ca cea a acţiunii reciproce. Afirm de asemeni în mod absolut că nu poate fi citat un singur exemplu în favoarea conceptului de acţiune reciprocă, dintre toate cele care ar putea fi invocate, unele se reduc la o stare de repaos, în care conceptul de cauzalitate nu are nici o aplicaţie, pentru că el nu are sens decât în prezenţa schimbării; altele se reduc la o succesiune alternantă de stări periodic analoage, condiţionându-se între ele; or acest ultim caz, şi el, poate fi perfect explicat prin simpla cauzalitate. Iată un exemplu din prima serie: talgerele unui cântar aduse la repaos prin egalitatea greutăţii lor; aici nu există vreo acţiune, căci nu există vreo schimbare: aceasta este o stare de repaos; egal distribuită de o parte şi de alta, greutatea face eforturi, dar nu-şi poate manifesta forţa prin nici un efect, aşa cum se întâmplă în orice corp sprijinit pe centrul lui de gravitate. Desigur este suficient să ridicăm una din greutăţi pentru a face loc unei a doua stări, care devine de îndată cauza unei a treia, şi anume căderea celui de al doilea platou; dar acest fapt nu se întâmplă decât după simpla lege de efect şi cauză şi nu prilejuieşte vreo categorie specială a intelectului nici vreo denumire aparte. Vrem un exemplu dintr-a doua serie? Iată unul: de ce focul continuă să ardă? Deoarece combinarea oxigenului cu combustibilul este o cauză de căldură; la rândul ei această căldură devine cauză, duce la o nouă

combinare. Avem pur şi simplu de a face aici cu o înlănţuire de cauze şi efecte, ai căror membri sunt alternativ analogi: arderea A determină căldura efectivă B; aceasta determină o nouă ardere C -adică un nou efect care este analog cauzei A, deşi numeric nu este identic cu aceasta; -arderea C determină o nouă căldură D, -care este identică nu cu efectul B, ci cu conceptul, adică este analoagă cu efectul B, -şi aşa la nesfârşit. În *Aspecte ale naturii*[1] de Humboldt, găsesc un curios exemplu de ceea ce, în viaţa curentă, numim acţiune reciprocă. Este vorba de o teorie a deşerturilor. În deşerturile de nisip, nu plouă, dar plouă în munţii împăduriţi care le înconjoară. Nu atracţia, exercitată de munţi asupra norilor este cauza; iată cum se petrec lucrurile: coloana de aer încălzită care urcă din câmpia nisipoasă împiedică vaporii de aer să se condenseze şi împinge norii spre înălţimi. pe munte curentul de aer care se înalţă şi prin urmare cad sub formă de ploaie, în virtutea aerului celui mai rece. În felul acesta lipsa de ploaie şi sterilitatea deşertului, se află, una faţă de cealaltă, în relaţie de *acţiune reciprocă*; nu plouă pentru că suprafaţa de nisip încălzită iradiază mai multă căldură; deşertul nu devine nici stepă nici pajişte, pentru că nu plouă. Dar este evident că aici ca şi în exemplul precedent nu avem de a face decât cu o succesiune de cauze şi efecte analoage între ele periodic; deci nu există nimic aici care să fie absolut diferit de simpla cauzalitate. Totul se petrece în acelaşi fel în oscilaţiile pendulei, în întreţinerea corpului organic prin el însuşi; şi aici fiecare stare atrage o alta, care este specific identică cu starea care a prilejuit-o, dar este numeric diferită; numai că aici lucrurile sunt mai complicate; căci lanţul nu se mai compune din două feluri de membri, ci dintr-un foarte mare număr de membri de specii diferite; în felul acesta membri analogi nu se reproduc decât după inserţia unui foarte mare număr de membri diferiţi. Dar şi aici nu avem înaintea ochilor decât o aplicare a unicei şi simplei legi a cauzalităţii, care reglează succesiunea diferitelor stări. Nu există nimic care să aibă nevoie pentru a fi conceput de o funcţie nouă şi specială a intelectului.

Totuşi, s-ar putea încerca să se invoce, în favoarea conceptului de acţiune reciprocă, egalitatea acţiunii şi a reacţiei. Trebuie să ne înţelegem în această privinţă; este un punct asupra căruia insist mult; în Disertaţia mea asupra *principiului raţiunii*, am demonstrat în detaliu în ce constă această egalitate; că efectul şi cauza nu sunt nicidecum două corpuri, ci două stări succesive ale corpurilor; că prin urmare fiecare din aceste două stări priveşte toate corpurile care sunt

[1] ed. 2, vol. II, p. 70

în joc; că aşadar efectul, adică starea nou produsă, şocul de exemplu, îşi distribuie influenţa asupra celor două corpuri într-o aceeaşi măsură; cu cât este mai modificat corpul care suportă şocul, cu atât este modificat şi cel care îl produce (fiecare în funcţie de masa şi viteza sa). Dacă vrem să numim acest fenomen acţiune reciprocă, orice acţiune devine reciprocă şi atunci acţiunea reciprocă nu mai este un nou concept, şi mai puţin încă o funcţie nouă a intelectului, ci doar un sinonim oarecare al cuvântului cauzalitate. De altfel, Kant însuşi exprimă această idee sau mai curând o lasă să-i scape în *Fundamentele metafizice ale ştiinţelor naturii*, la începutul demonstraţiei celui de al patrulea principiu al mecanicii: „orice acţiune exterioară în lume, zice el, este acţiune reciprocă". Atunci, la ce bun să presupunem în intelect funcţii a priori diferite pentru cauzalitatea simplă şi pentru acţiunea reciprocă? De ce succesiunea reală a lucrurilor nu ar fi posibilă şi accesibilă cunoaşterii decât prin intermediul cauzalităţii, iar existenţa lor simultană decât prin intermediul acţiunii reciproce? Căci atunci, dacă orice acţiune ar fi acţiune reciprocă, succesiunea ar fi identică cu simultaneitatea, prin urmare totul ar fi identic în lume. -Dacă ar exista realmente o acţiune reciprocă, mişcarea perpetuă ar fi posibilă, şi chiar oarecum a priori; or fiecare afirmă că este imposibil; pentru că în fond noi toţi suntem convinşi că nu există nici acţiune reciprocă nici formă a intelectului care să îi corespundă.

Aristotel însuşi neagă acţiunea reciprocă în sensul propriu al cuvântului; el face remarca următoare: două lucruri pot fi reciproc cauze una alteia, dar cu condiţia ca pentru fiecare din ele să fi luat cuvântul cauză într-un sens diferit. De exemplu date fiind două lucruri, unul acţionează asupra celuilalt ca motiv, acesta din urmă acţionează asupra primului cu statut de cauză eficientă. Acest lucru Aristotel îl exprimă în două pasaje în aceeaşi termeni[1]: Εστι δε τινα χαι αλληλων αιτια, οιον το πονειν αιτιον της ευεξιας, χαι αυτη του πονειν αλλ' ου τον αυτον τροπον; αλλα το μεν ως τελος, το δε ως αρχη χινησεως.

Există lucruri care sunt reciproc unele cauzele altora; de exemplu exerciţiul este cauza bunei deprinderi, şi aceasta este cauza exerciţiului, dar nu în acelaşi sens; buna deprindere este cauza finală, exerciţiul este cauza eficientă" Dacă în plus ar mai fi admis o acţiune reciprocă propriu-zisă, ar fi menţionat acest lucru aici, deoarece el are

---

[1] Phys, lib. II, cap. III; Metaphys., lib V, cap. II

grijă ca în două pasaje să enumere toate tipurile de cauze care se pot ivi. În *Analitice*[1], el vorbeşte de un schimb circular între cauze şi efecte; dar nu vorbeşte nicidecum de acţiune reciprocă.

4. Categoriile *modalităţii* au asupra tuturor celorlalte un mare avantaj; ceea ce fiecare din ele exprimă corespunde cu adevărat formei judecăţii din care este dedusă; or cu celelalte categorii nu este aproape niciodată cazul, dat fiind că cel mai adesea ele sunt deduse din forme ale judecăţii în modul cel mai forţat şi cel mai arbitrar. Acestea sunt conceptele posibilului, realului şi necesarului care dau loc judecăţilor problematice, asertorice şi apodictice, nimic mai adevărat. Dar, după Kant, aceste concepte sunt forme particulare originale, ireductibile, ale intelectului; eu zic că acest lucru este fals. Departe de a fi ele însele originale, aceste concepte provin din unica formă originală şi a priori a oricărei cunoaşteri, vreau să zic principiul raţiunii; să adăugăm că ideea de necesitate derivă imediat din acest principiu; dimpotrivă, numai după aplicarea reflecţiei la ideea de necesitate iau naştere conceptele de contingenţă, posibilitate, imposibilitate, realitate. Nu o facultate unică a spiritului le dă naştere; ele îşi au originea, aşa cum vom vedea, într-un conflict dintre cunoaşterea abstractă şi cunoaşterea intuitivă.

Afirm că următoarele concepte: *a fi necesar şi a fi consecinţa unei raţiuni date* sunt termeni perfect convertibili şi identici. Nu putem cunoaşte şi nici măcar gândi vreun lucru ca necesar, decât dacă îl luăm drept consecinţa unei raţiuni date; şi în afară de această dependenţă care implică faptul că lucrul necesar este determinat de un altul a cărui consecinţă infailibilă este, conceptul de necesitate nu conţine absolut nimic. Conceptul se naşte şi subzistă pur şi simplu prin aplicarea principiului de raţiune. Aşadar există, conform diferitelor aspecte ale acestui principiu, o necesitate fizică (cea care leagă efectul de cauză), o necesitate logică (care rezultă din principiul de raţiune impus cunoaşterii, şi care se manifestă în judecăţile analitice, în raţionamente, etc...), o necesitate matematică (derivată din raţiunea de a fi în raport cu spaţiul şi timpul) şi în sfârşit o necesitate practică; prin aceasta din urmă nu înţeleg deloc faptul de a fi determinat de un pretins imperativ categoric; desemnez simplu acţiunea care survine în mod necesar, astfel caracterul empiric fiind dat, sub impulsul unor motive obişnuite. Orice necesitate este deci relativă, căci ea este subordonată principiului raţiunii din care emană; prin urmare o necesitate absolută este o contradicţie. -Pentru rest,

[1] Analyt. post. lib. II, cap. II

trimit la Disertaţia mea asupra *principiului raţiunii.*[1]

Termenul contradictoriu opus necesităţii; adică negaţia necesităţii este *contingenţa.* Conţinutul acestui concept este negativ; într-adevăr, el se mărgineşte la aceasta: „absenţa oricărei legături exprimate prin principiul raţiunii. Astfel, contingentul nu este niciodată decât relativ; el este contingent în raport cu ceva care nu este cauza sa. Orice lucru, de orice fel ar fi, de exemplu orice conjunctură din lumea reală, este întotdeauna în acelaşi timp necesară şi contingentă: necesară în raport cu lucrul unic care este raţiunea sa de a fi; contingentă în raport cu tot restul. Orice obiect, într-adevăr, se găseşte, în spaţiu şi în timp, în contact cu ceea ce nu este cauza sa; este aici o simplă întâlnire şi nu o legătură necesară; aşa pot fi înţelese cuvintele (p. 58), *contingens, contingence, Zufall.*

Contingenţa absolută este la fel de neconceput ca şi necesitatea absolută. Ce ar fi într-adevăr un obiect absolut contingent? Nu ar fi cu nici un alt obiect în relaţie de consecinţă din principiu. Faptul de a nu putea concepe o contingenţă de raţiune exprimat negativ; şi ar însemna să violezi acest principiu ca să gândeşti un obiect ca absolut contingent; din acest moment contingenţa însăşi nu ar mai avea vreun sens, deoarece conceptul de contingent nu înseamnă ceva decât în raport cu principiul raţiunii. Cine spune într-adevăr contingent, spune două obiecte care nu sunt între ele în raport de la cauză la efect.

În natură, în măsura în care ea este reprezentare intuitivă, tot ce se întâmplă este necesar; căci fiecare lucru care se întâmplă are o cauză. Dar dacă luăm în considerare un lucru particular în raport cu ceea ce nu este cauza sa, ne dăm seama că el este contingent; şi aceasta înseamnă deja să apelăm la gândirea abstractă. Putem acum, fiind dat un obiect în natură, să facem complet abstracţie de relaţiile sale cauzale, pozitivă şi negativă, adică de necesitatea şi contingenţa sa; genul de cunoaştere care rezultă de aici este cuprins sub conceptul de *real*; această cunoaştere se mărgineşte la a considera efectul fără a cerceta cauza; or abia în raport cu aceasta din urmă efectul ar putea fi calificat ca necesar, şi în raport cu tot restul el ar putea fi calificat drept contingent. Toate acestea ţin, în ultimă instanţă, de faptul că modalitatea judecăţii exprimă raportul cunoaşterii noastre cu lucrurile mai degrabă decât cu natura obiectivă a lucrurilor înseşi. În rest, cum în natură orice lucru purcede dintr-o cauză, tot ce este *real* este în acelaşi timp *necesar*. Dar să ne înţelegem, necesar în acest moment din timp, în acest punct din spaţiu; căci la aceasta se limitează

[1] Capitolul 49

determinarea operată de legea cauzalităţii. Să abordăm acum natura intuitivă pentru a trece la gândirea abstractă; putem, exersându-ne reflecţia, să ne reprezentăm toate legile naturii, care ne sunt cunoscute, unele a priori, altele a posteriori; şi această reprezentare abstractă conţine tot ce există în natură într-un moment oarecare, într-un loc oarecare, abstracţie făcând de orice loc şi de orice moment determinat. Din acest moment şi printr-o astfel de reflecţie, noi intrăm în vastul domeniu al *posibilităţii*. Cât despre ceea ce nu se găseşte în nici un loc în acest domeniu, acesta este *imposibilul*. Este evident că *posibilitatea* şi *imposibilitatea* nu există decât cu privire la reflecţie, la cunoaşterea abstractă a raţiunii şi nu cu privire la cunoaşterea intuitivă; totuşi de la formele pure ale acesteia din urmă împrumută raţiunea determinarea posibilului şi a imposibilului. În rest, legile naturii, care ne servesc ca punct de plecare în determinarea posibilului şi a imposibilului, fiind cunoscute unele a priori, altele a posteriori, rezultă că posibilitatea şi imposibilitatea sunt când metafizice, când pur fizice.

Această expunere nu avea nevoie de nici o dovadă, căci ea se sprijină direct pe cunoaşterea principiului raţiunii şi pe desfăşurarea conceptelor de necesar, de real şi de posibil; de altfel, ea arată suficient de ce Kant nu avea nici un motiv să inventeze trei forme speciale ale intelectului pentru fiecare din cele trei concepte; nici aici nu a existat vreun considerent care să îl oprească din desfăşurarea simetriei sale arhitectonice.

La aceasta se mai adaugă o greşeală foarte gravă. Urmărind probabil exemplul filosofiei anterioare, el a confundat conceptele de necesar şi contingent. Într-adevăr, asupra acestui punct, filosofia anterioară a întrebuinţat greşit abstracţia. Iată cum: era evident că din moment ce este dată raţiunea unui lucru, acel lucru urmează inevitabilul, adică nu poate să nu fie, şi este necesar. Dar reprezentanţii acestei filosofii s-au limitat numai la această ultimă determinare şi au spus: este necesar orice lucru care nu poate fi altfel decât este şi al cărui contrariu este imposibil. Din acest moment ei au pierdut din vedere raţiunea şi rădăcina unei asemenea necesităţi, şi nu au luat aminte că orice necesitate este, chiar în virtutea acestei rădăcini, relativă, şi au creat astfel ficţiunea cu totul imposibil de gândit a unei necesităţi absolute, adică a unui lucru care, pe de o parte ar exista în mod la fel de necesar cât consecinţa decurge din principiu, dar care, pe de altă parte, nu ar decurge ea însăşi din vreo raţiune, nu ar depinde de nimic; ceea ce este o absurdă petiţie de principiu, în

contradicție cu principiul de rațiune. Apoi, plecând de la această ficțiune și luând exact pe dos adevărul, au luat drept contingent tot ce este determinat de o cauză; aceasta, pentru că, în acest gen de necesitate, au avut în vedere mai ales caracterul ei relativ, și că au comparat-o cu necesitatea absolută, această invenție în gol, acest concept contradictoriu[1]. Kant, și el, adoptă această determinare absurdă a contingentului, și o dă cu titlu de definiție[2]. El cade chiar, apropo de acest subiect, în contradicțiile cele mai evidente; el zice, la pagina 301: „Tot ce este contingent are o cauză" și adaugă: „Este contingent acel ceva a cărui neființă este posibilă". Dar ceea ce are o cauză nu poate să nu fie, prin urmare este necesar. -De altfel, originea acestei false definiri a necesității contingenței se găsește deja la Aristotel; el definește necesarul ca pe acel ceva a cărui neființă este imposibilă; el opune necesarului acel ceva a cărui ființă este imposibilă; și, între ambele, el plasează ceea ce poate fi ca și ceea ce nu poate fi, adică ceea ce se naște și ceea ce moare; acesta este pentru el contingentul. Din cele precedente, reiese clar că această definiție -ca atâtea altele la Aristotel -e dată de un spirit care s-a limitat la concepte, în loc să meargă spre concret, spre intuitiv; aici stă totuși sursa tuturor conceptelor abstracte, aici, prin urmare, este piatra lor de temelie. „Ceva a cărui neființă este imposibilă", acest lucru poate fi gândit, la limită, abstract; dar dacă trecem la concret, la real, la intuitiv, suntem incapabili să justificăm fie și posibilitatea acestei concepții, doar dacă nu invocăm, cum am făcut-o, consecința care decurge dintr-un principiu dat, consecință de altfel a cărei necesitate nu este niciodată decât relativă și condiționată.

Cu această ocazie, mai adaug câteva remarci privind conceptele de modalitate. Pentru că orice necesitate se sprijină pe principiul

---

[1] Vezi Christian Wolf: ideile raționale de Dumnezeu, lume și suflet. (Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele), capitolele 577, 579. -Lucru bizar, Wolf declară contingent ceea ce este necesitate prin principiul de rațiune al devenirii, adică efectele cauzelor; dimpotrivă, ceea ce este necesitate prin alte forme, ale principiului rațiunii, el recunoaște ca necesar: așa este cazul cu consecințele trase din esență sau din definiție, cu judecățile analitice și de asemeni cu adevărurile matematice. Pentru a explica acest lucru, trebuie remarcat că legea cauzalității este singura care dă serii infinite de rațiune, în timp ce alte forme ale principiului rațiunii nu dau decât serii finite. Și totuși nu așa stau lucrurile cu formele principiului rațiunii care se aplică la spațiu și timp; și afirmația nu este adevărată decât pentru principiul de rațiune al cunoașterii logice; dar Wolf făcea să intre sub acest ultim principiu necesitatea matematică -cf. tratatul meu *asupra principiului rațiunii*, capitolul 50

[2] Critica rațiunii pure, ed. 5, p. 289, 291; ed. 1, p. 243; ed. 5. p. 301; ed. 1, p. 419; ed. 5, p. 447; p. 476, p. 488.

rațiunii și este ca urmare a acestui fapt relativă, toate judecățile *apodictice* sunt, la început și la o ultimă analiză, *ipotetice*. Ele nu devin *categorice* decât prin intervenția unei minore *asertorice*, adică în concluzia unui raționament. Dacă această minoră mai este și incertă și dacă această incertitudine este exprimată, concluzia devine o judecată problematică.

Ceea ce este apodictic în mod general -ca regulă adică -o legea naturii de exemplu, nu este niciodată decât problematică în raport cu un caz particular; căci trebuie înainte de toate, pentru ca legea să fie aplicată, prezența efectivă a condiției care face să intre acest caz particular în regulă, în chestiune. Reciproca este adevărată. Iată cum: orice fapt particular este, ca atare, necesar, apodictic, pentru că orice schimbare particulară este cerută de cauza ei; dar dacă același lucru este exprimat într-o manieră generală, el redevine problematic; căci cauza care a intervenit, nu era implicată decât în cazul particular; judecata apodictică, întotdeauna ipotetică, nu exprimă decât legi generale, nu exprimă deloc direct cazurile particulare.

Iată pentru restul explicației acestor diferențe: posibilul aparține exclusiv domeniului reflecției și nu există decât pentru rațiune; realul aparține exclusiv domeniului intuiției și nu există decât pentru rațiune; realul aparține exclusiv domeniului intuiției și nu există decât pentru intelect; necesarul aparține și unui domeniu și celuilalt, el există în același timp pentru intelect și pentru rațiune. Se poate chiar spune, la propriu vorbind, că diferența între necesar, real și posibil nu se prezintă decât gândirii abstracte, din punctul de vedere al conceptelor; în lumea reală, cei trei termeni se confundă în unul singur. Într-adevăr, tot ce se întâmplă, se întâmplă în mod ***necesar***, deoarece tot ce se întâmplă datorită unei cauze, care are, la rândul său, cauza sa, și așa mai departe; totalitatea evenimentelor, petrecute în lume, mari și mici, constituie o înlănțuire unică de evenimente necesare, strâns legate între ele. Așadar orice lucru real este în același timp necesar, și nu există, în lume, nici o diferență între necesitate; ceea ce nu se întâmplă deloc -altfel spus ceea ce nu a devenit deloc real -nu era nici posibil; cauzele fără care acest eveniment imaginar nu se puteau produce, nu s-au produs ele însele și nu puteau să se producă în marele lanț al cauzelor; așadar evoluția în chestiune era imposibilă. Toate acestea nu sunt adevărate decât în lumea empirică și reală, adică în ansamblul lucrurilor particulare, în tot particularul considerat ca atare. Să privim dimpotrivă, prin mijlocirea rațiunii, lucrurile în general; să le concepem abstract; din acest moment,

necesitate, realitate, posibilitate devin distincte una de alta tot ce este conform a priori cu legile proprii intelectului nostru, recunoaştem în mod general ca posibil; ceea ce corespunde legilor empirice ale naturii, recunoaştem ca posibil în această lume, chiar dacă acest lucru nu este deloc real; este un fel de a spune că noi facem aici o distincţie între posibil şi real. În sine realul este întotdeauna necesar; dar el nu este conceput ca atare decât de cel care îi cunoaşte cauza; făcând abstracţie de cauză, el este şi se cheamă contingent. Această consideraţie ne dă cheia problemei posibilelor (τερι δυνατῶν), dezbătută între megaricul Diodor şi stoicul Chrysipp, expusă de altfel de Cicero în *De Fato*. Diodor susţine următoarea părere: „Nu a fost posibil decât ceea ce devine real; tot ceea ce este real este şi necesar" -Chrysipp spune dimpotrivă: „Sunt multe lucruri posibile care nu devin niciodată reale; căci doar necesarul devine posibil" -Iată cum putem lămuri chestiunea. Realitatea este concluzia unui raţionament ale cărui premise sunt furnizate de posibilitate. Dar nu este deajuns ca posibilitatea să fie afirmată prin premisă majoră, mai trebuie ca ea să fie afirmată prin premisă minoră; numai acordul major şi minor constituie deplina posibilitate. Premisa majoră într-adevăr dă abstract o posibilitate generală, pur teoretică; dar ea nu implică nimic care să fie efectiv posibil, adică susceptibil de a deveni real. Pentru a realiza acest progres în raţionament, trebuie premisa minoră care stabileşte posibilitatea pentru cazul particular, pentru că ea face să intre acest caz în regula generală. De aici iese în mod natural realitatea. Exemplu:

Premisa majoră. Focul este în stare să distrugă orice casă (prin urmare şi pe a mea).

Cea minoră. Focul îmi cuprinde casa.

Concluzie. Focul îmi distruge casa.

Orice propoziţie generală, şi prin urmare orice premisă majoră, nu determină lucrurile din punctul de vedere al realităţii lor decât cu o condiţie, adică ipotetic: pentru foc, de exemplu, facultatea de a distruge are drept condiţie faptul de a fi aprins. Această condiţie este dată ca existentă în cea minoră. Premisa majoră este artileristul care încarcă tunul; cea minoră, este cel care trebuie să apropie fitilul detonant, fără de care, împuşcătura, concluzia adică, nu poate fi trasă. Această comparaţie poate fi aplicată într-un mod general raporturilor posibilităţii şi realităţii. Concluzia, adică expresia realităţii, este întotdeauna o consecinţă necesară; deci tot ce este real este şi necesar; există de altfel un alt mod de a o dovedi, iată-l: cine zice necesar, zice

consecinţa unui principiu dat; în lumea reală, acest principiu este o cauză; deci tot ce este real este necesar. În felul acesta vedem confundându-se conceptele de posibil, de real şi de necesar; nu numai realul este cel care presupune posibilul, dar şi posibilul presupune realul. Ceea ce le distinge pe unul de celălalt, este limitarea intelectului nostru de forma timpului; timpul este intermediarul între posibilitate şi realitate. Un eveniment dat se manifestă evident ca necesar în ochii celui care îi cunoaşte toate cauzele; dar întâlnirea tuturor cauzelor, diferite între ele, independente unele de altele, iată ce ne apare ca fiind contingent; tocmai independenţa acestor cauze unele faţă de altele constituie conceptul contingenţei. Totuşi, fiecare din aceste cauze fiind urmarea necesară a propriei cauze, şi aşa mai departe la nesfârşit, contingenţa este evident o aparenţă pur subiectivă, provenită din limitarea orizontului înţelegerii noastre, nu mai puţin subiectivă decât acea linie a orizontului, optică unde cerul atinge pământul.

Cine spune necesitate spune consecinţa unei raţiuni date; prin urmare necesitatea trebuie să se manifeste într-o formă diferită, după cum avem de a face cu una din cele patru expresii ale principiului raţiunii; fiecărei forme de necesitate i se opune o formă corespunzătoare de posibilitate sau imposibilitate, care apare pentru prima oară, de îndată ce aplicăm obiectului reflecţia abstractă a raţiunii. Astfel, celor patru feluri de necesităţi pe care le-am citat mai sus, li se opun patru feluri de imposibilităţi, şi anume: imposibilitatea fizică, imposibilitatea logică, imposibilitatea matematică, imposibilitatea practică. Să mai remarcăm acest fapt: dacă ne mărginim cu totul la domeniul conceptelor abstracte posibilitatea este întotdeauna inerentă conceptului celui mai general, necesitatea celui mai restrâns, de exemplu: „un animal poate fi peşte, pasăre, amfibie etc" -„O privighetoare poate fi o pasăre, pasărea poate fi un animal, animalul un organism, organismul un corp" -Aceasta ţine anume de faptul că necesitatea logică, a cărei expresie este silogismul, merge de la general la particular, şi niciodată reciproc. -Dimpotrivă,în natura intuitivă -în reprezentarea primei clase, -totul este, la propriu vorbind, necesar, în virtutea legii cauzalităţii; este suficientă intervenţia reflecţiei pentru ca noi să putem concepe un fenomen intuitiv în acelaşi timp ca fiind contingent şi simplu real; contingent, în comparaţie cu ceea ce nu este cauza acestui fenomen; simplu real, făcând abstracţie de orice legătură cauzală. Nu există în realitate decât această singură clasă de reprezentări care să dea loc conceptului de

real; de altfel noi putem deja şti acest lucru din originea expresiei *concept al cauzalităţii*. -În a treia clasă de reprezentare, în intuiţia matematică pură, nu există, cu condiţia să ne limităm strict la această clasă, exlusiv decât necesitatea; posibilitatea nu apare aici decât în raport cu conceptele reflecţiei, de exemplu: „un triunghi *poate* fi cu unghi dreptunghic, ascuţit, obtuz; el *trebuie* să aibă trei unghiuri a căror sumă este egală cu două unghiuri drepte". Aici deci, nu se ajunge la ideea de posibil decât prin trecerea de la intuitiv la abstract.

După această expunere, în care am invocat nu numai prima carte a prezentei scrieri, ci şi disertaţia mea asupra *Principiului raţiunii*, sper că nu vor mai fi îndoilei în ce priveşte adevărata origine, geneză atât de complexă a acestor forme ale judecăţii al căror catalog ni-l furnizează tabela lui Kant; se va vedea dar cât este de inacceptabilă şi de lipsită de fundament ipoteza celor douăsprezece funcţii particulare ale intelectului, inventată pentru a da socoteală de formele judecăţii. Acest lucru este deja dovedit de un mare număr de remarci particulare şi dintre cele mai uşor de făcut. Nu a trebuit de exemplu toată dragostea lui Kant pentru simetrie, toată încrederea lui exagerată în firul Ariadnei ales de el, pentru a admite că judecăţile afirmative, categorice şi asertorice sunt trei lucruri atât de fundamental diferite încât trebuie pentru fiecare să se recurgă la existenţa unei funcţii cu totul particulare a intelectului?

De altfel Kant avea conştiinţa slăbiciunii teoriei categoriilor sale, şi lasă să se vadă acest lucru; în capitolul al treilea al analizei principiilor (fenomene şi noumene), el a şters în a doua ediţie mai multe pasaje lungi care se găseau în prima[1] şi care ar fi pus prea vădit în lumină slăbiciunea doctrinei sale. Aşa, de exemplu, el spune (p. 241) că nu a definit categoriile particulare, că, chiar dacă ar fi dorit, nu le putea defini, dat fiind că ele nu sunt susceptibile de vreo definire. Probabil nu-şi mai amintea că la pagina 82 a aceleiaşi ediţii, spusese: „Mă abţin intenţionat să definesc categoriile, deşi aş fi în măsură să duc la capăt această operaţie". Această aserţiune nu era deci -iertat să-mi fie cuvântul -decât pură lăudăroşenie. Totuşi el a lăsat să subziste acest ultim pasaj. De altfel toate pasajele, pe care apoi a avut prudenţa să le înlăture, trădează în ce măsură în teoria categoriilor nimic nu se lasă clar conceput, şi faptul că întreaga teorie se sprijină pe baze fără consistenţă.

Or această tabelă a categoriilor trebuie să fie, după Kant, firul director care va servi de ghid întregii cercetări metafizice şi chiar

[1] P. 241, 242, 244-6, 248, 253

ştiinţifice[1]. Dar în realitate tabela categoriilor nu este numai baza întregii filosofii kantiene, modelul care îi inspiră acea simetrie, care, aşa cum am arătat, domneşte în toată opera sa; tabela categoriilor devine în plus un adevărat pat al lui Procust în care trebuie să încapă cu voie sau fără voie orice studiu posibil al lui Kant; act de violenţă pe care îl voi studia acum mai îndeaproape. Într-o astfel de conjunctură la ce excese te puteai aştepta din partea *turmei servile a imitatorilor!* s-a văzut, vai! Violenţa constă în faptul că maestrul a uitat complet, a lăsat complet de o parte sensul exprimat de rubricile, zise forme ale judecăţilor sau categorii; el s-a mărginit la cuvintele prin care aceste rubrici erau desemnate. Cuvintele în discuţie sunt luate în parte din Aristotel[2]; dar sunt alese arbitrar; într-adevăr înţelegerea conceptelor ar fi putut fi desemnată la fel de bine printr-un alt cuvânt decât cel de *cantitate;* totuşi acesta se potriveşte chiar mai bine obiectului său decât celelalte rubrici ale categoriilor. Evident cuvântul *calitate* a fost ales din pură rutină, din obişnuinţa de a opune cantitatea calităţii; într-adevăr, termenul de „calitate" nu se aplică decât într-un mod destul de arbitrar afirmaţiei şi negaţiei. Or Kant, în fiecare din studiile la care se dedă, plasează toată cantitatea, în timp şi în spaţiu, şi orice calitate oarecare a lucrurilor (fizică, morală, etc.) la rubricile celor două categorii; şi totuşi între acele cantităţi şi calităţi, pe de o parte şi rubricile formelor judecăţii şi ale gândirii, pe de altă parte nu există nici cel mai neînsemnat punct comun, în afara identităţii cu totul contingente şi cu totul arbitrare a denumirii lor.

Trebuie să amintim întreaga veneraţie pe care i-o datorăm lui Kant, pentru a nu exprima în termeni severi proasta dispoziţie pe care ne-o cauzează acest procedeu. -Tabloul fiziologic pur al principiilor generale ale ştiinţelor naturii ne oferă încă un exemplu analog. Într-o lume oarecare, ce este comun între cantitatea judecăţilor şi acest fapt că orice intuiţie are o mărime extensivă? Între calitate şi acest fapt că orice senzaţie are un anumit grad? Absolut nimic. Dacă orice intuiţie are o mărime extensivă, aceasta ţine de faptul că spaţiul este forma intuiţiei noastre exterioare. Dar orice senzaţie are un anumit grad, trebuie văzut aici foarte simplu o percepţie empirică şi în plus perfect subiectivă, provenită din natura organelor noastre senzoriale şi explicabilă prin studiul acestor organe.-Mai departe, în tabloul care serveşte ca fundament psihologiei raţionale[3], simplitatea (Einfachheit)

---

1 Prolegomene, cap. XXXIX

2 Analit. priora, I 23 (Despre cantitatea şi calitatea termenilor silogismului).

3 Crit. raţiunii pure, p. 344, sau ed. 5, p. 402.

se găseşte situată la rubrica „calitate"; totuşi, avem de a face aici cu o proprietate cantitativă, şi ea nu este nicidecum în raport cu afirmaţia şi negaţia, aşa cum le întâlnim în judecată. Numai că trebuia ca rubrica „cantitate", să fie umplută în întregime de *unitatea* sufletului, care stă totuşi bine conţinută în ideea de simplitate. Modalitatea este introdusă cu forţa şi în mod derizoriu: ea ar consta în aceea că sufletul se află în raport cu obiectele posibile; or raportul aparţine categoriei relaţiei; dar aceasta este ocupată deja de substanţă. Apoi cele patru idei cosmologice, care formează materia antinomiilor, sunt strânse în rubricile categoriilor; mai departe, când vom studia antinomiile, voi vorbi în detaliu despre aceasta. Vrem exemple mai numeroase şi, dacă se poate, mai frapante? Le putem lua din *Critica raţiunii practice* din tabela *categoriilor libertăţii*; din prima carte din *Critica puterii de judecată*, consacrată studiului judecăţii estetice după cele patru rubrici ale categoriilor; în sfârşit din *Fundamentele metafizice ale ştiinţelor naturii*, croite de la un capăt la altul după tabela categoriilor, ceea ce poate constitui cauza principiului a erorilor care ici şi colo pătează această lucrare importantă, plină de juste şi excelente observaţii. Cititorul nu are decât să vadă în ce mod, la sfârşitul primului capitol, Kant demonstrează că unitatea, pluralitatea, totalitatea direcţiilor liniilor trebuie să corespundă cu categoriile aceluiaşi nume, care sunt denumite, după cantitatea judecăţilor.

Principiul *permanenţei substanţei* este dedus din categoria de subzistenţă şi de inerenţă. Or noi nu cunoaştem această categorie decât prin forma judecăţilor categorice, adică prin forma judecăţilor categorice, adică prin legarea a două concepte cu titlu de subiect şi atribut. Se vede prin urmare cât este de arbitrar să pui un atât de mare principiu metafizic sub dependenţa acestei simple forme pur logice. Dar şi aici formalismul şi simetria sunt cauzele a tot. Demonstraţia, care este oferită aici relativ la acest principiu, lasă cu totul de o parte pretinsa geneză care o face să derive din intelect şi categorii; ea este scoasă din intuiţia pură a timpului. Din nefericire şi această demonstraţie este total inexactă. Nu este adevărat că, în timp, considerat exclusiv ca atare, există o *simultaneitate* şi o *durată*; aceste reprezentări nu iau naştere de fapt decât prin unirea spaţiului şi timpului; am arătat deja acest lucru în tratatul meu asupra Principiului raţiunii (cap. 18), şi l-am explicat şi mai amplu încă în prima carte a

prezentei lucrări (cap. 4), şi presupun cunoscute aceste două lămuriri, necesare înţelegerii a ceea ce urmează. Nu este adevărat că, în orice schimbare, timpul *rămâne;* dimpotrivă tocmai timpul este *ceea ce trece;* un timp care rămâne este o contradicţie. Demonstraţia lui Kant nu stă în picioare, fiind susţinută de sofisme; el merge până la a cădea în contradicţia cea mai vădită. Într-adevăr, el începe prin a declara, eronat, că simultaneitatea (Zugleichsein) este un mod al timpului[1]; apoi spune, cu multă justeţe: „Simultaneitatea nu este un mod al timpului, deoarece în acesta nici o parte nu există în acelaşi timp, cu o alta; toate dimpotrivă sunt succesive[2]". -În realitate, ideea de simultaneitate o implică pe cea de spaţiu tot atât cât pe cea de timp. Într-adevăr, dacă două lucruri există în acelaşi timp şi totuşi nu sunt identice, datorează spaţiului faptul că sunt diferite; dacă două stări ale aceluiaşi lucru există în acelaşi timp -de exemplu starea luminoasă şi temperatura ridicată a fierului -se datorează faptului că există două stări simultane ale aceluiaşi lucru, ceea ce presupune materia, care la rândul ei presupune spaţiul. Riguros vorbind, simultaneitatea este o determinare negativă, indicând pur şi simplu că două lucruri sau două stări nu sunt nicidecum diferite în timp şi că trebuie căutată în altă parte raţiunea diferenţei lor. Totuşi este incontestabil că, la noi, ideea de permanenţă a substanţei, adică a materiei, se sprijină pe un dat a priori; căci nici o îndoială nu o poate atinge, altfel spus ea nu emană din experienţă. Iată cum explic eu această idee: principiul oricărei deveniri şi a oricărei dispariţii, legea cauzalităţii, cunoscută de noi a priori, se aplică, în virtutea esenţei sale înseşi, doar schimbărilor, adică stărilor succesive ale materiei; altfel spus, legea cauzalităţii nu afectează decât forma, ea lasă intactă materia; prin urmare materia există în conştiinţa noastră cu titlu de fundament universal al lucrurilor, eliberat de orice devenire şi de orice pieire, prin urmare etern viu şi permanent. Dacă se vrea, apropo de permanenţa substanţei, o demonstraţie mai aprofundată, sprijinită pe analiza reprezentării intuitive pe care o avem despre lumea empirică, va fi găsită în prima mea carte (cap. 4); am arătat acolo că fiinţa materiei constă în unirea completă a spaţiului şi timpului, unire care nu este posibilă decât prin reprezentarea cauzalităţii; adică prin intelect, care nu este altceva decât corelativul subiectiv al cauzalităţii; prin urmare materia nu este cunoscută decât ca acţionând, altfel spus, ea nu este cunoscută decât cu titlu de cauzalitate; în sensul ei, a fi şi a acţiona,

1 P. 177, ed. 5. p. 219
2 P. 183, ed. 5, p. 226

este totuna, cum o indică altfel în germană cuvântul *Wirklichkeit*, care înseamnă realitate şi activitate totodată. Unire intimă a spaţiului şi timpului -sau cauzalitate, materie, *Wirklichkeit* (realitate şi activitate) -aceasta este totuna; şi corelativul subiectiv al acestor termeni identici, este intelectul. Materia trebuie să poarte în ea proprietăţile opuse ale celor doi factori din care ea emană, şi reprezentării cauzalităţii îi revine să suprime antipatia dintre cei doi factori, să facă într-un cuvânt inteligibilă coexistenţa lor pentru intelect; Materia există prin intelect şi numai pentru el; toată puterea intelectului constă în cunoaşterea cauzei şi a efectului; prin intelect se conciliază în materie doi termeni dintre cei mai diferiţi, vreau să zic, pe de o parte, goana fără odihnă a timpului, pe de altă parte, imobilitatea riguroasă a spaţiului; primul dintre aceşti termeni este reprezentat în intelect de schimbarea accidentelor, al doilea de permanenţa substanţei. Dacă într-adevăr substanţa ar trece ca accidentele, fenomenul ar fi complet separat de spaţiu şi nu ar mai aparţine timpului; lumea experienţei ar fi suprimată prin desfiinţarea materiei, prin anihilare. -Pentru a deduce şi pentru a explica principiul permanenţei substanţei, cunoscut a priori de fiecare dintre noi în modul cel mai sigur, nu trebuia deloc recurs la timp; mai ales nu trebuia, aşa cum a făcut Kant, să se atribuie timpului permanenţa, ceea ce este un adevărat contrasens admis de dragul cauzei; era suficient pentru a deduce şi pentru a explica principiul în discuţie să se evoce rolul pe care îl joacă spaţiul în materie, adică în toate fenomenele realităţii; într-adevăr, spaţiul este opus, este în oarecare măsură contra partea timpului şi nu admite în sine, abstracţie făcând de unirea lui cu timpul, nici o schimbare.

Urmează acum, în lucrarea lui Kant, un pasaj care tinde să demonstreze că legea cauzalităţii este necesară a priori: această demonstraţie, având ca model simpla succesiune a evenimentelor în timp, este întru totul inexactă; este ceea ce am dovedit în amănunt în disertaţia mea asupra Principiului raţiunii[1]; aşa că mă mulţumesc să trimit la ea cititorul[2]. Aceeaşi observaţie privind demonstraţia legii acţiunii reciproce; de altfel am fost deja obligat să demonstrez că acest concept de acţiune reciprocă nici nu poate fi gândit. Asupra modalităţii, ale cărei principii le-am studiat mai înainte, am spus cele necesare.

---

[1] Cap. XXII

[2] Comparaţi cu critica făcută de mine argumentului kantian criticile ulterioare ale lui Feder şi A.F. Schulze. Feder, *Ueber Zeit, Raum und Causalität, cap. XXVIII; G.F. Schulze. Kritik der theoretischen Philosophie*, p. 422-442 din textul german

Aş mai avea de semnalat şi alte ciudăţenii pe care le-am remarcat în continuarea analiticii transcedentale, dacă nu mi-ar fi teamă că obosesc cititorul; şi am încredere în reflecţiile sale personale pentru criticile care rămân de făcut, dar mereu regăsim în *critica raţiunii pure* defectul capital şi fundamental al lui Kant, defect pe care l-am criticat deja în amănunt; Kant nu distinge defel cunoaşterea abstractă şi discursivă de cunoaşterea intuitivă. Aceasta este eroarea care face obscură teoria lui Kant despre facultatea de cunoaştere; rezultă că cititorul nu poate niciodată şti despre ce este vorba cu exactitate; în loc să înţeleagă, el se pierde fără încetare în presupuneri, caută să aplice vorbele autorului când gândirii, când intuiţiei şi mereu rămâne dezorientat.

Acest incredibil defect de gândire îl orbeşte pe Kant când este vorba de natura cunoaşterii intuitive şi a cunoaşterii abstracte; în capitolul privitor la delimitarea tuturor obiectelor în fenomene şi noumene, ajunge, aşa cum voi arăta, la următoarea afirmaţie monstruoasă: fără gândire, adică fără concepte abstracte, nici un obiect nu poate fi cunoscut; intuiţia nefiind deloc gândire, nu este deloc nici cunoaştere; ea nu este în fond decât simplă afecţiune a sensibilităţii, simplă senzaţie! Lucru şi mai bizar încă, el pretinde că intuiţia fără concept este cu totul vidă; dar că fără intuiţie conceptul mai are totuşi o valoare proprie[1]. Este total împotriva adevărului; conceptele de fapt îşi atrag întreaga semnificaţie, întregul conţinut din raportul pe care îl au cu cunoaşterea intuitivă; ele sunt extrase din cunoaşterea intuitivă, altfel spus, sunt formate prin eliminarea a tot ce nu este esenţial; iată de ce, de îndată ce li se ia intuiţia pe care se sprijină, ele devin vide şi nule. Intuiţiile dimpotrivă au prin ele însele o semnificaţie directă şi foarte importantă (chiar în ea se obiectivează lucrul în sine); ele se reprezintă pe ele însele, nu au nicidecum un conţinut de împrumut precum conceptele. Într-adevăr, principiul raţiunii nu domneşte asupra lui decât ca lege a cauzalităţii, şi în această calitate, el se mărgineşte la a le determina locul în spaţiu şi în timp; dar nu le condiţionează nici conţinutul, nici semnificaţia, ca în cazul conceptelor; asupra acestora din urmă acţionează cu titlu de raţiune a cunoaşterii. Totuşi, s-ar putea crede că în acest loc, Kant are intenţia să abordeze în sfârşit distincţia dintre reprezentarea intuitivă şi reprezentarea abstractă; el reproşează lui Leibniz şi lui Locke că au abuzat, unul de reprezentările abstracte, celălalt de reprezentările intuitive. Cât despre el, nu face în contul lui nici o distincţie. Leibniz

1 P. 253, ed. 5. p. 300

și Locke comiseseră efectiv greșeala pe care el le-o reproșează; dar Kant cade la rândul său într-un defect care le rezumă pe celelalte două; la el într-adevăr intuitivul și abstractul se confundă în așa grad încât rezultă un monstru hibrid, un nonsens, despre care este imposibil să îți faci vreo reprezentare, și capabil cel mult să-i tulbure pe elevi, să îi zăpăcească și să îi facă să se ia la bătaie între ei. În capitolul deja citat *delimitării tututor obiectelor în fenomene și noumene*, Kant distinge și mai mult ca în oricare altă parte gândirea și intuiția; dar, la el, principiul acestei distincții este radical fals. Iată un pasaj caracteristic[1]: „Dată fiind o cunoștință empirică, dacă fac abstracție de gândire, -de gândirea care se exercită prin mijlocirea categoriilor -cunoașterea obiectului nu mai există; căci prin simpla intuiție nu gândesc ceva; dacă o afecțiune a sensibilității se produce în mine, nu rezultă din acest fapt că reprezentările intuitive astfel provocate sunt în raport cu vreun obiect". Această frază conține ca să spunem așa toate erorile lui Kant la un loc; vedem aici că el a conceput prost raportul dintre senzație, intuiție, pe de o parte, și pe de altă parte, gândirea; prin urmare intuiția, a cărei formă trebuie să fie spațiul, cu cele trei dimensiuni ale sale, se vede identificată cu simpla impresie subiectivă, produsă în organele senzoriale; și în sfârșit cunoașterea obiectului nu este realizată decât prin gândirea diferită de intuiție. Eu spun contrariul: obiectele sunt, înainte de orice, obiect al intuiției, nu al gândirii; orice cunoaștere a obiectelor este, originar și în sine, intuiție; dar intuiția nu este nicidecum simplă senzație; dimpotrivă, abia în intuiție se manifestă activitatea intelectului. *Gândirea*, privilegiul exclusiv al omului, gândirea, refuzată animalelor, nu este decât simplă abstracție scoasă din intuiție, ea nu dă vreo cunoștință radical nouă, nu aduce în fața noastră obiecte care înainte nu erau; ea se mărginește la a schimba forma cunoașterii, de la cunoașterea care era deja începută datorită intuiției; ea transformă această cunoaștere într-o cunoaștere de concepte, într-o cunoaștere abstractă; prin urmare cunoașterea își pierde calitatea intuitivă, dar devine posibil faptul de a o supune combinațiilor și de a-i extinde astfel nedefinit sfera aplicațiilor posibile. Dimpotrivă materia gândirii noastre nu constă decât în intuițiile noastre, ea nu este defel străină intuiției; nu gândirea este cea care o aduce pentru prima oară înainte noastră. Iată de ce materia a tot ce elaborează gândirea noastră trebuie să fie verificat în intuiție; altfel gîndirea noastră ar fi vidă. Deși această materie este elaborată, metamorfozată în mii de chipuri de gândire, trebuie totuși

[1] P. 253, ed. 5, p. 300

să o putem degaja şi astfel să izolăm gândirea care o îmbracă. Este ca un lingou de aur pe care l-am fi dizolvat, oxidat, sublimat, amalgamat; în cele din urmă reuşim să-l reducem şi să vi-l arătăm din nou la sfârşitul experienţei, identic şi intact. Nu ar putea fi astfel, dacă gândirea ar adăuga ceva obiectului, dacă mai ales ar fi ea aceea care i-ar da calitatea constitutivă esenţială.

Capitolul următor, privitor la *Amfibolie* este o simplă critică a filosofiei leibniziene, şi, cu acest titlu, el este în general exact; totuşi, în ansamblu, Kant nu are decât o grijă: să se conformeze simetriei arhitectonice care, şi aici, îi serveşte drept fir director. Prin analogie cu *Organonul* lui Aristotel, el face o „topică transcedentală; această *topică* constă în următoarele: fiecare concept trebuie examinat din patru puncte pentru a putea decide de care facultate cognitivă ţine. Aceste patru puncte de vedere sunt alese într-un mod cu totul arbitrar, şi s-ar putea fără nici un incovenient să se adauge şi altele zece; dar numărul patru are avantajul de a corespunde rubricilor, şi prin urmare, teoriile principale ale lui Leibniz se găsesc repartizate de voie de nevoie -sub patru rubrici diferite. Prin această critică Kant cataloghează, ca să spunem aşa, *erori fireşti ale raţiunii*, falsele abstracţii, introduse de Leibniz (acesta într-adevăr, în loc să studieze la şcoală marii filosofi ai timpului său, Spinoza şi Locke, a preferat să se servească de bizarele invenţii ale căror autor era). În capitolul despre *Amfibolia reflecţiei*, Kant spune în sfârşit că dacă ar exista din întâmplare un tip de intuiţie diferit de al nostru, totuşi categoriile noastre ar fi aplicabile şi acestei intuiţii presupuse, adaugă el, ar putea fi noumenele, dar noumenele sunt lucruri pe care trebuie să ne mărginim a le gândi; or, deoarece intuiţia, singura capabilă să dea un sens unei asemenea gândiri, nu este la îndemâna noastră, deoarece chiar este întru totul problematică, obiectul acestei gândiri nu este el însuşi decât o posibilitate complet nedeterminată. Mai sus am arătat, citind texte, cum Kant, cu preţul unei grave contradicţii, reprezintă categoriile când ca pe o condiţie a reprezentării intuitive, când ca pe o funcţie a gândirii pur abstracte. La punctul care ne preocupă, categoriile ne sunt hotărât prezentate sub acest din urmă aspect şi suntem foarte tentaţi să credem că aici Kant vrea doar să li se atribuie o gândire discursivă. Dacă aceasta este părerea lui, ar fi trebuit neapărat ca de la începutul *Logicii transcedentale*, înainte de a specifica atât de minuţios diferitele funcţii ale gândirii, să caracterizeze gândirea într-un mod general; ar fi trebuit, prin urmare, să o distingă de intuiţie, să arate ce cunoaştere procură intuiţia şi în

sfârşit ce cunoaştere nouă vine să se adauge primei prin gândire. Atunci am fi ştiut despre ce vorbeşte; ca să spunem mai clar, el ar fi vorbit cu totul altfel, tratând în primul rând despre intuiţie, apoi despre gândire; nu ar fi speculat întruna, aşa cum face, despre un intermediar între intuiţie şi gândire, intermediar care este un nonsens. Şi atunci, nu ar mai fi existat această mare lacună între *Estetica transcedentală* şi *Logica transcedentală;* Kant, într-adevăr, imediat după expunerea doar a formei intuiţiei, neglijează conţinutul intuiţiei, adică totalitatea percepţiei empirice; el se debarasează de aceasta prin mijlocirea formulei următoare: „Partea empirică a intuiţiei este *dată*"; nu se întreabă defel cum are loc percepţia, cu sau fără intelect; nu face decât un salt până la gândirea abstractă, şi tot nu spune un cuvânt despre gândire în general, se mărgineşte să vorbească despre anumite forme ale gândirii; nu se întreabă nici ce sunt gândirea, conceptul, raportul abstractului şi al discursivului cu concretul şi intuitivul; neglijează cercetarea diferenţei dintre cunoaşterea omului şi cea a animalului, neglijează cercetarea esenţei raţiunii.

Această distincţie între cunoaşterea abstractă şi cunoaşterea intuitivă, pe care Kant a ignorat-o complet, este tocmai cea pe care vechii filosofi o exprimau prin cuvintele fenomene (p.73) şi noumene (p.73)[1]; opoziţia şi incomensurabilitatea acestor doi termeni între ei le-a dat multă bătaie de cap; să ne amintim sofismele Eleaţilor, teoria Ideilor a lui Platon, dialectica megaricilor şi mai târziu, pe vremea scolasticii, lupta dintre nominalism şi realism; -de altfel această luptă era deja în germene în tendinţele opuse ale spiritului lui Platon şi celui al lui Aristotel; dar germenele nu urma să se dezvolte decât tardiv. -Kant, printr-o eroare de neiertat, a neglijat lucrul pe care cuvintele fenomen şi noumen erau chemate să le desemneze; apoi a luat în stăpânire aceste cuvinte, cum faci cu o proprietate fără stăpân, şi s-a servit de ele pentru a desemna ceea ce el numeşte lucru în sine şi fenomen.

Am fost deci obligat să resping categoria kantiană a categoriilor, aşa cum Kant însuşi a respins teoria lui Aristotel pe acelaşi subiect; totuşi vreau, cu titlu de încercare, să indic aici o nouă şi o a treia metodă de a ajunge la scopul pe care ei şi l-au propus. Ceea ce şi unul şi celălalt căutau sub numele de categorii erau conceptele cele mai

[1] V. Sext Empiricus (p. 73)

generale care să servească la a cuprinde întreaga diversitate -încă şi mai complexă -a lucrurilor, şi prin urmare la a gândi într-un mod suveran general tot ce ni se oferă. Tocmai pentru aceasta à conceput Kant categoriile ca fiind formele oricărei gândiri.

Gramatica este pentru logică ceea ce este haina pentru corp. Aceste concepte supreme, această bază fundamentală a raţiunii, care serveşte drept fundament oricărei gândiri particulare, a căror aplicare este necesară pentru a duce la capăt orice gând, aceste concepte supreme, spun eu, nu se reduc în definitiv la conceptele care, în virtutea generalităţii lor extreme, -transcedentalităţii lor, se exprimă nu în cuvinte particulare, ci în clase întregi de cuvinte? Orice cuvânt, într-adevăr, oricare ar fi el, este deja legat de un concept; prin urmare nu în vocabular, ci în gramatică mai curând ar trebui căutat cu ce anume să fie desemnate conceptele în discuţie? Nu ar putea fi alese în acest scop acele diferenţe particulare dintre concepte, în virtutea cărora cuvântul care le exprimă este substantiv, adjectiv, verb, adverb, pronume, prepoziţie sau oricare altă particulă? Nu s-ar putea, într-un cuvânt, întemeia o clasificare pe părţile de vorbire? Căci este incontestabil că părţile de vorbire reprezintă formele primordiale pe care le îmbracă orice gândire, formele în care putem observa direct mişcarea gândirii; ele sunt formele esenţiale ale limbajului, elementele fundamentale ale oricărei limbi, şi nu putem concepe vreo limbă care să nu se compună, cel puţin, din substantive, adjective şi verbe. Apoi ar trebui subordonate acestor forme esenţiale formele gândirii care se exprimă prin flexiunile formelor esenţiale, adică prin declinare şi conjugare; de altfel aceste forme ale gândirii pot fi indicate cu ajutorul articolului şi al pronumelui; dar în fond nu avem de ce face aici vreo distincţie. -Totuşi vrem să examinăm faptul şi mai îndeaproape şi ne punem din nou întrebarea: ce sunt formele gândirii?

1. -Gândirea este formată în întregime din judecăţi; judecăţile sunt firele din care ea este în întregime ţesută. Într-adevăr, dacă nu foloseşti verbul, gândirea nu se mişcă din loc; şi de îndată ce-l foloseşti, formezi o judecată.

2. -Orice judecată constă în cunoaşterea unui raport dintre subiect şi predicat; acest raport este un raport de separare sau de legare însoţit de restricţii variate. Raportul de legare se produce: 1° atunci când este recunoscută identitatea efectivă a celor doi termeni (această identitate nu se prezintă decât în cazul a două concepte convertibile între ele); 2° atunci când unul din cei doi termeni îl implică întotdeauna pe celălalt, dar nu reciproc (este cazul judecăţii universale afirmative); 3°

atunci când unul din cei doi termeni este uneori implicat în celălalt (este cazul judecăţii particular afirmative). Judecăţile negative urmează drumul invers. Astfel în fiecare judecată trebuie găsit un subiect, un predicat şi o copulă, aceasta din urmă afirmativă sau negativă; totuşi se poate întâmpla să nu avem un cuvânt special pentru desemnarea fiecăruia din aceste elemente; de altfel aşa se întâmplă cel mai adesea. Adesea nu folosim decât un cuvânt pentru a desemna predicatul şi copula; ex: „Caius îmbătrâneşte". Uneori nu folosim decât un cuvânt pentru a desemna cele trei elemente; ex: *concurritur*, adică: „armatele se iau la bătaie", „armatele -devin -înfruntându-se" Aceasta confirmă ceea ce spunem mai înainte; nu direct şi nici imediat în cuvinte trebuie căutate formele gândirii; nici chiar în părţile de vorbire; într-adevăr, aceeaşi judecată în limbi diferite, şi chiar în aceeaşi limbă, poate fi exprimată prin cuvinte diferite şi chiar prin părţi de vorbire diferite, deşi gândirea rămâne aceeaşi şi prin urmare forma ei nu se schimbă; căci gândirea nu ar putea fi aceeaşi, dacă forma gândirii ar deveni alta. Cât despre turnura gramaticală, ea poate fi total diferită, exprimând acelaşi gând sub aceeaşi formă a gândirii; turnura gramaticală nu este într-adevăr decât învelişul exterior al gândirii; gândirea dimpotrivă este nedespărţită de formă. Astfel, dintre formele gândirii, gramatica nu studiază decât învelişul. Părţile de vorbire se reduc din formele gândirii, primordiale, nedependente de vreo limbă particulară; să exprimi formele gândirii cu toate modificările pe care le comportă, aceasta este distincţia lor. Ele sunt instrumentul formelor gândirii, ele nu sunt decât învelişul, înveliş atât de potrivit încât poţi recunoaşte, sub părţile de vorbire, formele gândirii.

3. Aceste forme reale, inalterabile, primordiale ale gândirii, sunt tocmai cele pe care Kant le enumeră în *Tabela logică a judecăţilor*; totuşi, şi aici, se cuvin neglijate toate falsele ferestre trasate de Kant, de dragul simetriei, prin analogie cu tabelul categoriilor; să mai adăugăm că ordinea în tabelul său nu are nici o importanţă. În ce mă priveşte, iată cum aş fi întocmit lista:

a -*Calitate*: afirmaţie sau negaţie, adică legare sau separare a conceptelor; două forme. Calitatea depinde de copulă.

b. -*Cantitate*: conceptul subiect este considerat ca tot sau ca parte; totalitate sau pluralitate. Primei clase îi aparţin şi judecăţile ale căror subiecte sunt indivizi; cine zice „Socrate" vrea să zică „toţi Socrate". Cantitatea nu are deci două forme. Ea depinde de subiect.

c. -*Modalitate*: are trei forme. Ea determină calitatea cu titlu de lucru necesar, recul sau contingent. Aşadar ea depinde de copulă.

Aceste trei forme ale gândirii emană din legile contradicţiei şi ale identităţii, legi ale gândirii. Dar din principiul raţiunii şi din principiul terţiului exclus provin:

d. -*Relaţia.* Ea nu se prezintă decât atunci când se emite o judecată despre judecăţi deja formulate; iată în ce constă ea în mod unic; când afirmă dependenţa unei judecăţi cu privire la alta, sau a mai multor judecăţi cu privire la mai multe altele; în acest caz ea le uneşte printr-o judecată *ipotetică*; când afirmă că judecăţile se exclud între ele; în acest caz ea le separă printr-o judecată *disjunctivă.* Relaţia depinde de copula care separă sau uneşte judecăţi deja formulate.

Părţile de vorbire şi formele gramaticale sunt expresii ale celor trei elemente ale judecăţii, vreau să zic ale subiectului, predicatului şi copulei; ele exprimă de asemenea raporturile care pot exista între aceste elemente, formele gândirii aşa cum le-am enumerat până acum, plus determinările şi modificările particulare ale acestor forme. Substantiv, adjectiv şi verb, acestea sunt deci elementele esenţiale ale limbajului. Totuşi ar putea fi concepută o limbă în care adjectivul şi verbul să fie întotdeauna contopite, ceea ce de altfel se întâmplă frecvent în toate limbile. S-ar putea spune provizoriu: exprimării subiectului îi sunt destinate substantivul, articolul, pronumele; exprimării predicatului, îi sunt destinate adjectivul, adverbul, prepoziţia; exprimării copulei îi corespunde verbul; -toate verbele cu excepţia verbului *a fi* conţin deja în ele un predicat -Cât despre mecanismul exact care regizează exprimarea formelor gândirii, filosofia gramaticii este cea care ni-l face cunoscut, aşa cum logica este cea care ne face cunoscute operaţiile pe care le realizăm cu aceste forme înseşi.

Remarcă. Pentru a preveni orice neînţelegere şi pentru a lămuri totodată cele afirmate anterior; este necesar să vorbesc despre lucrarea lui S. Stern. *Fundamentul provizoriu al filosofiei limbilor*[1], în care autorul încearcă să contituie categoriile prin mijlocirea formelor gramaticale. Este o încercare complet notată; el a confundat total gândirea cu intuiţia. Din formele gramaticale, el are pretenţia să deducă nu categoriile gândirii, ci pretinsele categorii ale intuiţiei, prin urmare pune formele gramaticale în raport direct cu intuiţia. El comite grava eroare de a crede că limba se raportează direct la intuiţie, pe

---

1 S. Stern, Vorlaüfige Grundlage zur Sprachphilosophie 1835.

câtă vreme în realitate ea se raportează doar la gândire, la conceptele abstracte; ea nu se raportează la intuiţie decât prin intermediul conceptelor; dar conceptele se comportă faţă de intuiţie astfel încât să o transforme total. Lucrurile care există în intuiţie, altfel spus, raporturile rezultate din timp şi spaţiu, sunt, cu siguranţă, obiecte ale gândirii; prin urmare, trebuie să existe, în limbă, forme pentru a le exprima; totuşi ele nu sunt exprimate decât abstract, cu titlu de concepte. Materialele pe care gândirea operează imediat, sunt conceptele, doar conceptele; ele singure se raportează la formele logicii, pentru că niciodată nu se raportează direct la intuiţie. În judecăţi, intuiţia nu furnizează decât adevărul material; niciodată adevărul formal, acesta din urmă se determină în mod unic după regulile dialectice.

Revin la filosofia Kantiană şi trec la *Dialectica transcendentală*. Kant începe prin a defini *raţiunea* -facultate care trebuie să joace rolul principal în această parte a lucrării sale, deoarece până aici sensibilitatea şi intelectul erau în rolul de vedete. Cât despre diferitele definiţii ale raţiunii după Kant, am vorbit deja mai sus de cea pe care o dă aici: „Raţiunea este facultatea principiilor". Prin aceasta declară că toate cunoştinţele a priori studiate până aici, acela care fundamează posibilitatea matematicilor pure, ne dau nu principii, ci simple reguli; căci ele provin din intuiţii şi din forme ale cunoaşterii, nu doar din concepte; dar este necesar ca o cunoştinţă să provină doar din concepte pentru a fi un principiu. Astfel, pentru Kant, o cunoştinţă de acest gen trebuie să se compună doar din concepte şi totuşi să fie sintetică. -În fapt, acest lucru este radical imposibil. Conceptele singure nu pot da naştere decât unor judecăţi analitice. Dacă se unesc concepte în acelaşi timp sintetic şi a priori, această unire nu poate fi efectuată decât prin intermediul unui al treilea termen, datorită unei intuiri pure a posibilităţii formale a experienţei; la fel, judecăţile sintetice a posteriori sunt unite prin intermediul intuiţiei empirice. Trag de aici concluzia că o judecată sintetică a priori nu poate niciodată proveni numai din concepte. În fond, noi nu cunoaştem a priori decât principiul raţiunii cu diferitele lui expresii; prin urmare, în materie de judecăţi sintetice a priori, nu sunt posibile decât acelea care provin din ceea ce furnizează un conţinut acestui principiu. Apoi, Kant ne prezintă un pretins principiu al raţiunii, adoptat de altfel

cauzei pe care o apără; dar nu ni-l prezintă decât pe acela, care, ulterior, va avea de fapt, alte consecințe. Acest principiu este acela pe care Wolf îl stabileşte şi explică în *Cosmologia*[1] şi în *Ontologia* sa[2]. Am văzut mai sus că în capitolul despre *Amfibolie*, Kant lua sofismele lui Leibniz drept erori fireşti şi necesare ale raţiunii şi că le critică prin urmare; acelaşi lucru se întâmplă şi de data aceasta apropo de sofismele lui Wolf. Kant expune acest principiu al raţiunii; dar principiul e întrezărit ca prin ceață; căci expunerea este obscură, vagă, incompletă[3]. Iată principiul clar formulat de data aceasta: „Când condiţionatul este dat, de fapt totalitatea condiţiilor sale este şi ea dată, altfel spus necondiţionatul, -care singur poate face completă totalitatea condițiilor, este dat. Principiul este preţios; şi oricine va fi intim convins că este adevărat, dacă îşi reprezintă condiţiile şi conținutul ca pe verigile unui lanţ vertical, a cărui extremitate nu ar fi vizibilă astfel încât s-ar putea prelungi la nesfârşit; dar lanţul nu cade, rămâne suspendat; deci trebuie să existe undeva mai sus o primă verigă şi aceasta trebuie să fie prinsă undeva. Sau mai pe scurt: acestui lanţ de cauze, care ne invită să îi dăm de urmă la nesfârşit, este bine ca raţiunea să-i fixeze un punct de sprijin; mai sigur pentru el. Dar să lăsăm deoparte imaginile şi să examinăm principiul în el însuşi. El este incontestabil sintetic; căci, dat fiind conceptul de condiţionat, nu poţi obţine din el analitic decât un singur concept, acela de condiție. În plus acest principiu nu conține nici un adevăr a priori; şi nici a posteriori; dar el se împodobeşte foarte artificial cu o aparență de adevăr; să vedem cum procedează în acest scop. Posedăm direct şi a priori cunoştinţele exprimate prin principiul raţiunii în forma sa cvadruplă. De la aceste cunoştinţe imediate împrumutăm toate enunţurile abstracte ale principiului raţiunii; prin urmare aceste enunţuri înseşi, şi a fortiori consecinţele lor nu sunt decât cunoştinţe indirecte. Am explicat deja mai sus în ce mod cunoaşterea abstractă uneşte adesea într-o singură formă sau într-un singur concept cunoştinţe intuitive foarte complexe, şi le uneşte astfel încât este imposibil după aceea să le mai disting; cunoaşterea abstractă este deci faţă de cunoaşterea intuitivă ceea ce este umbra faţă de obiectele reale; umbra într-adevăr reproduce în linii mari complexitatea lucrurilor şi o învăluie într-un contur simplu ce o rezumă, în oarecare măsură. Pretinsul nostru principiu al raţiunii utilizează această umbră.

---

[1] Sect. 1, c. 11 § 93

[2] § 178

[3] p. 307; ed. 5. p. 377 şi 322; ed. 3. p. 378

Nu mai rămâne decât să fie obținut principiul rațiunii, și pe calea deducției, necondiționatul care este cu acesta în contradicție formală; dar pentru a-și atinge scopul, principiul nostru abandonează prudent cunoașterea directă și intuitivă a conținutului principiului rațiunii, așa cum ni se oferă ea în exprimările ei particulare; el se servește doar de conceptele abstracte care sunt scoase din aceste exprimări particulare de la care își trag și valoarea și semnificația; în felul acesta el introduce pe nesimțite necondiționatul în vasta sferă a acestor concepte.

Procedeul apare cât se poate de vădit, când este pus în formă dialectică; așa de exemplu: „Dacă condiționatul există, și condiția lui, trebuie să fie dată, dată în întregime, complet; altfel spus, totalitatea condițiilor trebuie să fie dată; și, dacă aceste condiții formează o serie, această serie în întregime trebuie să fie dată cu începutul ei, adică cu necondiționatul. „În acest raționament este deja o eroare: nu este adevărat că condițiile unui condiționat constituie, cu acest titlu, o serie. Dimpotrivă, totalitatea condițiilor unui condiționat trebuie să fie conținută în rațiunea sa cea mai apropiată, în rațiunea din care provine în mod direct și care prin însuși acest fapt este *rațiunea sa suficientă.* Așa este, de exemplu, cazul diferitelor determinări ale unei stări, care constituie ea însăși o cauză; toate aceste determinări trebuie realizate concomitent, înainte ca efectul să se producă. Dar aceasta nu conduce nicidecum la ideea unei serii, ca, de exemplu, lanțul cauzal; pentru a fi cauză, trebuie ca, ceea ce înainte era condiție să fie la rândul său considerat condiționat; trebuie, altfel spus, să fie reîncepută din nou întreaga operație; trebuie ca principiul rațiunii, cu exigențele sale, să intervină a doua oară. La propriu vorbind, pentru un condiționat, nu poate exista o serie succesivă de condiții, de condiții existând pur și simplu cu titlul de condiții și neservind decât la explicarea ultimului condiționat. În realitate, seria este întotdeauna o serie alternativă de condiționate și condiții; de fiecare dată când se ajunge la o verigă, lanțul se întrerupe și existențele principiului rațiunii sunt complet satisfăcute; apoi lanțul reîncepe de îndată ce condiția este considerată un condiționat. Astfel principiul rațiunii suficiente cere doar să fie completă condiția apropiată; nu cere niciodată o serie de condiții nici ca această serie să fie completă. Totuși conceptul unei condiții complete neindicând deloc dacă elementele condiției trebuie să fie simultane sau succesive, s-a hotărât în mod arbitrar că ele trebuie să fie succesive; iată cum s-a ajuns să se creadă că o serie completă de condiții succesive era ceva necesar. Printr-o pură abstracție, printr-o

convenţie arbitrară, seria cauzelor şi a efectelor a fost simplu considerată ca o serie de cauze, determinate de unica necesitate de a explica ultimul efect şi de a-i procura raţiunea suficientă. Invit cititorul să privească mai îndeaproape, să reflecteze mai îndelung, să părăsească generalitatea vagă a abstracţiei pentru a coborî la realităţile particulare şi precise; va vedea atunci că exigenţele raţiunii suficiente se mărginesc la aceasta: determinările cauzei apropiate trebuie să fie complete; dar nu este vorba de o serie completă. Exigenţele principiului raţiunii sunt perfect satisfăcute, atunci când, pentru un condiţionat oarecare, raţiunea suficientă este dată. Ele se reînnoiesc de îndată ce această raţiune este la rândul ei considerată o consecinţă; însă niciodată el nu reclamă direct o serie de raţiuni. Dar dacă, în loc de a considera lucrurile în ele însele, ne închidem în concepte abstracte, toate aceste nuanţe se şterg; în felul acesta, este uşor de luat un lanţ alternativ de cauze şi efecte, de raţiuni logice şi de consecinţe, drept un lanţ compus exclusiv din cauze şi raţiuni care duc în definitiv la un efect; se pleacă de la acest principiu, just de altfel, „pentru ca o raţiune să fie suficientă, trebuie ca condiţiile din care se compune să fie complete"; apoi se conchide, aşa cum am văzut, în modul următor: „există o serie completă, compusă exclusiv din raţiuni, care nu există decât pentru a explica consecinţa ultimă". Iată cum principiul abstract al raţiunii reuşeşte să se impună cu neruşinare, el şi necondiţionatul, pretinsa lui consecinţă. Pentru a-i arăta nulitatea, nu era nevoie de o critică a raţiunii pure, făcută prin mijlocirea antinomiilor şi a soluţiei lor; era suficientă o critică a raţiunii, înţeleasă în sensul definiţiei mele, altfel spus era suficientă cercetarea raportului dintre cunoaşterea abstractă şi cunoaşterea direct intuitivă; pentru aceasta s-ar fi impus părăsirea generalităţilor vagi ale cunoaşterii abstracte şi plasarea pe terenul ferm şi precis al cunoaşterii intuitive. Astfel înţeleasă, critica raţiunii ne învaţă că esenţa acestei facultăţi nu constă nicidecum în cercetarea necondiţionatului; într-adevăr, raţiunea însăşi, de îndată ce acţionează în toată plenitudinea reflecţiei sale, nu poate să nu-şi dea seama că necondiţionatul este neant pur. Raţiunea ca facultate a cunoaşterii, nu are în definitiv niciodată de a face cu obiectele; or tot ce este obiect, pentru un subiect se află în mod necesar şi irevocabil sub puterea şi în domeniul principiului raţiunii, atât a priori cât şi a posteriori. Valoarea principiului raţiunii se sprijină pe forma însăşi a conştiinţei, şi acest fapt este în aşa măsură adevărat că nu îţi poţi reprezenta nimic obiectiv fără ca imediat să îţi pui întrebarea, *de ce*; prin urmare nu există, absolut vobind, absolut

care să ne poată servi drept liman. Degeaba cutare sau cutare filosof a socotit înţelept să se menţină la *statu quo*, degeaba a admis arbitrar un asemnea absolut, nimic nu rezistă în faţa unei certitudini atât de incontestabile ca aceasta; la acest punct nici un fel de fasoane nu ne pot amăgi. În realitate, tot ce ni se spune despre absolut -temă cvasi perepetuă a sistemelor filosofice încercate de la Kant încoace -nu este altceva decât argument cosmologic deghizat. Acesta, într-adevăr, de la procesul pe care i l-a intentat Kant, a decăzut din toate drepturile, a fost prescris de filosofie; nemaiputând să se mai arate sub adevărata sa formă, el s-a prezentat sub tot felul de deghizări; când este magnific îmbrăcat, el se drapează cu marile cuvinte de intuiţie intelectuală sau gândire pură; când dimpotrivă nu trăieşte decât din cerşit şi excrocherie, face faţă cu sofisme sau expediente. Dacă aceşti domni doresc neapărat să aibă un absolut, le pot pune unul la dispoziţie; la tot ce se poate cere de la un absolut el răspunde mult mai bine decât toate himerele ale căror autori sunt ei, acest absolut este materia. Ea nu are nici origine nici sfârşit; este independentă într-adevăratul înţeles al cuvântului; este „ceea ce este în sine şi este concepută prin sine[1]"; totul emană din sânul ei şi se întoarce la el; ce poţi cere mai mult unui absolut? Cât despre cei care au rămas surzi la Critica raţiunii, lor se cuvine să le strigi: „Voi sunteţi ca femeile: degeaba le vorbeşti rezonabil timp de o oră, ele revin întotdeauna la primul lor cuvânt[2].

Nu esenţa raţiunii este cea care ne autorizează într-un fel să ne întoarcem la cauza necondiţionată, la primul început; iată de altfel o nouă dovadă, o dovadă în fapt: religiile primitive ale rasei noastre, brahmanismul şi budismul, care au şi astăzi numeroşi credincioşi, nu cunosc şi nu admit vreo doctrină asemănătoare; ele prelungesc la nesfârşit seria fenomenelor care se condiţionează unele pe altele. Trimit, la acest punct, la remarca pe care o fac mai jos, la critica primei antinomii. Se mai poate consulta *Doctrina budismului* de Upham[3], şi într-un mod mai general toate lucrările exacte asupra religiilor Asiei. Nu trebuie confundat iudaism şi raţiune.

Astfel Kant nu atribuie pretinsului principiu al raţiunii nici o valoare obiectivă; el îi atribuie doar o necesitate subiectivă; dar cu această rezervă că nu îl deduce mai puţin dintr-un van sofism[4]. Iată

1 - Quod perse est et quod per se concipitur. (Spinoza, Etica, Cartea I, def. 1)
2 Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig Zürük nur Kommen auf ihr erstes wort, wenn man Vernunft gesprochen stundenlang?
3 Upham, Doctrine of Buddhasm.
4 p. 307; ed. 5, p. 304

cum procedează: căutăm, cât de mult putem, să subordonăm orice adevăr cunoscut de noi altuia mai general; or însuşi acest fapt nu înseamnă altceva decât căutarea necondiţionatului, presupus de noi. Dar în realitate, când căutăm astfel, nu facem decât să simplificăm cunoaşterea lărgindu-ne punctul de vedere, prin aplicarea şi prin folosirea normală a raţiunii, cu această facultate cognitivă, abstractă şi generală care îl deosebeşte pe omul rezonabil, vorbitor şi gânditor, de animalul, sclav al prezentului. Într-adevăr, folosirea raţiunii constă în a cunoaşte particularul prin general, cazul prin regulă, regula printr-o regulă mai generală, într-un cuvânt în a căuta punctele de vedere cele mai generale; lărgindu-ne astfel raţiunea, ne facilităm şi ne perfecţionăm cunoaşterea în aşa măsură încât aici apare marea diferenţă dintre viaţa animală şi viaţa umană, între viaţa sălbatică şi cea a omului civilizat. Incontestabil seria raţiunilor cunoaşterii mărginită la domeniul abstractului, adică al raţiunii, găseşte întotdeauna un sfârşit, atunci când se izbeşte de nedemonstrabil, altfel spus de o reprezentare care nu mai este condiţionată după această expresie a principiului raţiunii -raţiunea cunoaşterii; iar întotdeauna într-un mod imediat şi intuitiv, este tocmai aceea care fundamentează principiul suprem al înlănţuirii raţionamentelor. Am arătat deja în *Disertaţia mea asupra principiului raţiunii*[1] că, în acest caz, seria raţiunilor cunoaşterii se reduce, propriu vorbind la raţiunile devenirii şi fiinţării. Dar să ai pretenţia să te foloseşti de această împrejurare pentru a declara că există chiar şi subiectiv un necondiţionat din punctul de vedere al legii cauzalităţii, acest lucru nu este permis decât celor care nu au deosebit încă diferitele expresii ale principiului raţiunii, care le confundă pe toate şi care se mărginesc la enunţarea abstractă. Or Kant caută să acrediteze această confuzie, şi pentru aceasta el se serveşte de un simplu joc de cuvinte (*universalitas* et *universitas*)[2]. Astfel cercetarea raţiunilor supreme ale cunoaşterii, ale adevărurilor generale, nu este nicidecum fundamentată pe ipoteza unui obiect necondiţionat în ce priveşte existenţa lui; această cercetare nu are nimic comun cu această ipoteză, şi ar fi o eroare radicală să ne închpuim contrariul. Dacă totuşi esenţa raţiunii ar comporta o ipoteză de acest gen, raţiunea de îndată ce reflectează, urmează să considere această ipoteză ca pe un nonsens. Să spunem mai mult: originea acestui concept de necondiţionat nu are altă sursă decât lenea individului; acesta, într-adevăr, deşi nu are nici un drept,

---

1 § 50

2 p. 322; ed. 5, p. 379

speră prin mijlocirea conceptului, să se debaraseze de orice problemă ulterioară, fie că îl privește sau nu.

Acestui pretins principiu al rațiunii, Kant însuși îi refuză valoarea obiectivă; dar el ni-l prezintă ca pe o ipoteză subiectivă necesară, și în felul acesta provoacă în cunoașterea noastră un conflict de nerezolvat, conflict pe care curând îl va accentua și mai mult. Cu această intenție dezvoltă el acest principiu al rațiunii[1], mereu fidel de altfel metodei sale de simetrie arhitectonică. Cele trei categorii ale relației dau naștere la trei feluri de raționamente; fiecare din cele trei feluri de raționament ne furnizează o metodă pentru cercetarea unui necondiționat particular; așadar avem și trei necondiționate: sufletul, lumea (ca obiect în sine și totalitate completă), Dumnezeu. Trebuie, din acest moment, remarcată o contradicție, la care Kant nu a luat-o desigur în seamă; căci ea ar putea foarte tare prejudicia simetriei. Două din aceste necondiționate *sunt* la rândul lor condiționate de un al treilea; sufletul și lumea sunt condiționate de Dumnezeu care este cauza lor eficientă; sufletul și lumea nu împărtășesc cu Dumnezeu predicatul *necondiționat*, adică singurul de care este vorba aici; sufletul și lumea nu au comun cu Dumnezeu decât predicatul următor; ele sunt deduse după principiile experienței, în afara și pe deasupra posibilității experienței.

Oricare ar fi, realitatea e că pentru Kant există trei necondiționate la care orice rațiune trebuie să ajungă, după legea esenței sale. Or în aceste trei necondiționate regăsim cele trei mari obiecte în jurul cărora s-a învârtit întreaga filosofie supusă influenței creștinismului, de la scolastici până la Cl. Wolf. Asemenea concepte, sub influența filosofilor, au devenit pe degeaba idei curente, familiare chiar rațiunii pure; nu putem totuși fără a recurge la ipoteza revelației să le considerăm ca emanând din dezvoltarea rațiunii umane sau ca produse de ea după propria lege a esenței sale. Pentru a pune capăt acestei probleme, ar trebui să recurgem la cercetări istorice; ar trebui să ne întrebăm dacă popoarele vechi, străine Europei, și în special hindușii, dacă bătrânii filosofi greci au ajuns și ei efectiv la concepte de acest gen; sau dacă dimpotrivă nu suntem noi aceia care dintr-o complezență cu adevărat exagerată le atribuim asemenea creații; procedeul de altfel nu ar fi nou; grecii își regăseau pretutindeni zeii, și noi printr-un abuz asemănător traducem cuvântul „Brahm" al hindușilor, cuvântul „Tien" al chinezilor prin cuvântul nostru „Dumnezeu"; ar trebui văzut în sfârșit dacă teismul propriu zis nu este

[1] p. 322; ed. 5, p. 375

o producţie unică, rezultată din religia iudaică şi din celelalte două religii care decurg din ea; nu din acest motiv oare credincioşii acestor trei religii îi numesc pe adepţii tuturor celorlalte *păgâni*? -În paranteză fie spus această expresie este deosebit de naivă şi grosolană; ea ar trebui cel puţin să fie izgonită din scrierile savanţilor deoarece identifică şi pune în aceeaşi oală brahmani, budişti, egipteni, greci, romani, germanici, gali, irochezi, patagonezi, caraibieni, otahifieni, australieni şi alţii. Preoţimii, această expresie îi convine; în lumea savantă trebuie să i se închidă uşa; să treacă în Anglia, să fie alungată la Oxford! -Budismul, adică religia care numără pe Terra cei mai mulţi credincioşi, departe de a admite cea mai neînsemnată urmă de teism, simte, dimpotrivă faţă de acesta o oroare de nedescris; acesta este un adevăr de dezminţit. În ce îl priveşte pe Platon, cred că le datorează evreilor accesele periodice de teism. Numenius[1] îl numeşte din acest motiv, Moisele grec *Moses graccisons*: „Ce este Platon, dacă nu un Moise atic?" „Τι γαρ εστι Πλατων, η Μεσης αττιχιζων" „ şi îi reproşează că a sustras din scrierile lui Moise doctrinele lui Dumnezeu şi ale creaţiei. Clemens din Alexandria repetă adesea că Platon l-a cunoscut pe Moise şi că a profitat de acest lucru[2]; în „Exortaţie pentru eleni" el începe a-i dojeni şi sictiri pe toţi filosofii greci; le reproşează că nu au fost evrei; le ţine o adevărată predică[3]; apoi face o excepţie în favoarea lui Platon[4]; îl felicită, este transportat de bucurie; căci spune el, după ce a învăţat geometria la egipteni, astronomia la babilonieni, magia la traci, mii de alte lucruri la asirieni, Platon a luat teismul de la evrei: „Îţi recunosc maeştrii; degeaba vrei să îi ascunzi; doctrina despre Dumnezeu, ţi se trage de la ebraici" „Οιδα τους σου διδασχαλους χαν αποχρυπτειν εθελης ... δοζαν του θεου παρ ' αυτων ωφελησαι των ' Εδραιων. ". -Este o scenă de recunoaştere cu adevărat emoţionantă demnă de o melodramă. Iată încă o remarcabilă infirmare, în sprijinul celor spuse de mine. După Plutarh[5] şi mai mult încă după Lactanţiu[6], Platon mulţumea naturii că l-a născut om şi nu animal, bărbat şi nu femeie, grec şi nu barbar. Or în culegerea *Rugăciunile evreilor* de Isaak Euchels, credinciosul aduce mulţumiri Domnului că l-a făcut evreu şi nu păgân, liber şi nu

[1] Ap. Clement din Alexandria, Stron, I, c. XXII -Eusebiu Pracp. evang., XII, 12. -Luidas. art. Numenius

[2] Stron, I, 25; cap. 25; cap. V. 14, §90 şi 99. -Pedag. II, 10; III, 11

[3] Cap. 5

[4] Cap. 6

Vie de Marius

I, 3, 19

sclav, bărbat şi nu femeie. -Dacă ar fi citit acest studiu istoric, Kant ar fi scăpat de supărătoarea necesitate în care s-a găsit; nu ar fi fost condus să spună că acele trei concepte cel al sufletului, al lumii şi cel al lui Dumnezeu, sunt o consecință necesară, un produs firesc al rațiunii, când pe de altă parte demonstrează deşertăciunea aceloraşi concepte, imposibilitatea de a le da o valoare legitimă; într-un cuvânt, nu ar fi făcut din rațiunea însăşi un fel de sofism ca atunci când spune: „Acestea sunt sofisme nu ale omului, ci ale rațiunii; chiar şi cel mai înțelept nu poate scăpa de ele; în ciuda tuturor eforturilor va fi neputincios în fața erorii; în orice caz, nu poate înlătura această aparență care îl amăgeşte şi îl înşeală fără încetare[1]". Aşa că *Ideile rațiunii* ar fi, după Kant, ca focarul unei oglinzi concave: toate razele se răsfrâng şi converg spre acest focar, cu puțin deasupra suprafeței oglinzii, şi, în virtutea unui procedeu necesar al intelectului, noi zărim un obiect care este o pură aparență, fără realitate.

Pentru a desemna aceste trei producții necesare -sau pretinse ca atare -ale rațiunii pure teoretice, Kant nu a ales o expresie ferită; el le numeşte *idei*; acest termen este luat de la Platon; iar Platon s-a servit de el pentru a desemna acele tipuri imuabile, multiplicate de spațiu şi timp, față de care lucrurile individuale şi pieritoare nu sunt decât nenumăratele, dar imperfectele imagini, Ideile lui Platon sunt deci în mod esențial intuitive; de altfel însuşi cuvântul pe care l-a ales exprimă într-un mod foarte precis sensul următor: lucruri percepute prin intuiție sau viziune[2]. În ciuda acestui fapt Kant şi-a însuşit termenul pentru a desemna ceea ce se situează în afara oricărei intuiții posibile, ceea ce gândirea abstractă însăşi nu poate sesiza decât pe jumătate. Cuvântul idei, inaugurat de Platon, a păstrat timp de douăzeci şi două de secole, înțelesul pe care i l-a dat Platon; nu numai filosofii antichității, dar şi scolasticii, şi chiar Părinții Bisericii, teologii din evul mediu, l-au folosit exclusiv în înțelesul platonician, adică cu înțelesul cuvântului latin *exemplar*; Suarez de altfel menționează expres acest lucru.[3] -Mai târziu englezii şi francezii au fost determinați de sărăcia limbii lor să abuzeze de acest cuvânt; acest fapt este supărător, dar fără urmări; dar să revenim la Kant; el s-a servit incorect de cuvântul Idee; i-a dat o nouă semnificație, fondată pe concepția puțin solidă a unui lucru care nu ar fi obiect al experienței; desigur, Ideile lui Platon sunt oarecum în această situație,

[1] p. 339, ep. 5, p. 397
[2] Anschaulichkeiten oder Sichtbarkeiten
[3] Disput. XXXV, Sect. I

ca de altfel toate himerele; dar nu este mai puţin adevărat că în ce-l priveşte pe Kant a abuzat de cuvânt şi că acest abuz nu poate fi justificat. Fiindcă un abuz recent neputând prevala faţă de o accepţie acreditată de autoritatea secolelor, am continuat să folosesc cuvântul *Idee* în înţeles antic şi primordial, în înţeles platonician.

Obiecţiile făcute Psihologiei raţionale sunt mult mai detaliate, mult mai aprofundate în prima ediţie a *Criticii raţiunii pure* decât în a doua şi în următoarele; astfel, asupra acestui punct trebuie consultată doar prima ediţie. Aceste obiecţii formează, în ansamblu, o piesă de o foarte mare valoare; ea conţine o parte considerabilă de adevăr. Am totuşi rezervele mele: eu spun că doar de dragul simetriei Kant deduce din paralogismul precedent conceptul de suflet, aplicând conceptul aşa zis necesar al necondiţionatului celui de substanţă, care este prima categorie a relaţiei; apoi, plecând de aici, el afirmă că în orice raţiune speculativă aceasta trebuie să fie geneza conceptului de suflet. Dacă acest concept şi-ar fi aflat realmente originea în ipoteza subiectului ultim al tuturor predicatelor posibile ale unui lucru, în acest caz ar fi trebuit admisă existenţa unui suflet nu numai la om, ci şi cu o egală îndreptăţire şi la orice lucru neînsufleţit; căci orice lucru fără viaţă presupune un subiect ultim al tuturor predicatelor sale posibile. Dar Kant se serveşte de o expresie total improprie „de fiecare dată când vorbeşte de un lucru care nu poate exista decât cu titlu de subiect, nu cu titlu de predicat[1]; totuşi găsim deja un exemplu de acest fel de improprietate în metafizica lui Aristotel[2]. Nimic nu există ca subiect sau ca predicat; acestea sunt expresii care aparţin exclusiv logicii şi desemnează raporturile conceptelor abstracte între ele. Dar subiectul şi predicatul au, în lumea intuitivă, corelativele lor, termenii lor corespunzători: substanţa şi accidentul; substanţa ne este dată direct în materie. Materia este substanţă, în raport cu toate proprietăţile lucrurilor; şi acestea sunt accidente. Materia este realmente, pentru a folosi expresia Kantiană pe care am citat-o, subiectul ultim al tuturor predicatelor care se referă la un lucru oarecare dat empiric; altfel spus, ea este acel ceva care subzistă, atunci când facem abstracţie de toate proprietăţile posibile ale unui lucru. Or există aşa ceva în om, în

---

1 De exemplu, *Critica raţiunii pure*, p. 323, ed. 5, p. 412 *Prolegomene*, §4 şi 46

2 Cartea IV, cap. 8

animal, în plantă sau în piatră, şi acest fapt este atât de evident, încât să nu-l vezi, ar însemna să dai dovadă de o rea credinţă flagrantă. În rest materia este prototipul conceptului de substanţă, aşa cum voi arăta în curând. Acum să vedem ce este subiectul şi predicatul. Subiectul şi predicatul sunt faţă de substanţă şi accident ceea ce principiul raţiunii suficiente este faţă de legea cauzalităţii, ceea ce este un principiu al logicii faţă de un principiu al naturii; principiul raţiunii suficiente, legea cauzalităţii, iată doi termeni care nu sunt nici convenabili, nici identici. Subiectul şi substanţa, predicatul şi accidentul, nici ei nu sunt convenabili sau identici. Or Kant şi-a permis în mod vădit să îi convertească şi să îi identifice în *Probegomene*[1], atunci când era vorba, date fiind subiectul ultim al tuturor predicatelor şi forma raţionamentului categoric să derive din ele conceptul de suflet. Pentru a demonstra sofismul care se găseşte în acest paragraf, este suficient să reflectăm puţin, şi să realizăm că subiectul şi predicatul sunt determinări pur logice, privind în mod unic şi exclusiv conceptele abstracte sau mai curând raporturile dintre conceptele abstracte în judecată; substanţa şi accidentul dimpotrivă aparţin lumii intuitive şi operaţiei sale prin intelect; aceştia sunt termeni identici cu aceia de materie şi formă (sau calitate).

Antiteza, care a dat loc teoriei celor două substanţe radical diferite, corpul şi sufletul, este în realitate antiteza obiectivului şi subiectivului. Când omul se percepe obiectiv prin intuiţia exterioară, el percepe o fiinţă întinsă în spaţiu şi perfect corporală; dacă dimpotrivă se percepe doar prin conştiinţă, adică într-un mod pur subiectiv, el percepe o fiinţă compusă doar din voinţă şi reprezentare, eliberată de toate formele intuiţiei. Lipsită de asemeni de toate proprietăţile inerente corpului. Atunci el creează conceptul de suflet; îl creează, cum se creează toate conceptele transcendente pe care Kant le numeşte Idei; el aplică principiul raţiunii, formă a oricărui obiect, la ce nu este un obiect, adică în speţă subiectului cunoaşterii şi voinţei. Aceasta pentru că într-adevăr omul consideră cunoaşterea, gândirea, voinţa ca pe efecte; el caută cauza efectelor în discuţie, şi nepiitând-o găsi în corp, inventează o cauză total diferită de corp. În felul acesta toţi dogmaticii, de la primul la ultimul, demonstrează existenţa sufletului; aşa procedează Platon în *Fedra*, aşa procedează Wolf; că iau gândirea şi voinţa drept efecte, şi de la aceste efecte se duc spre o cauză: sufletul. În felul acesta, ipostaziind o cauză corespunzătoare acestui efect, ei creează acel concept al unei fiinţe imateriale, simple

---

[1] § 46

şi indestructibile; abia după ce acest concept a fost creat, şcoala a vrut să îl explice şi să îi demonstreze legitimitatea prin mijlocirea conceptului de substanţă. Dar însuşi conceptul de substanţă, şcoala tocmai, îl confecţionase pentru binele cauzei; este interesant de văzut prin el artificiu.

În prima mea clasă de reprezentări, adică printre reprezentările lumii intuitive şi reale, situez şi reprezentarea materiei; într-adevăr, legea cauzalităţii care guvernează materia determină schimbarea stărilor; dar stările care se schimbă, presupun un lucru care rămâne şi ale cărui modificări sunt ele însele. Mai sus, în paragraful meu despre principiul permanenţei substanţei, am arătat, referindu-mă la pasajele anterioare, care este geneza reprezentării materiei; materia există exclusiv prin intelect; or Legea cauzalităţii -unica formă a intelectului -uneşte intim în intelect timpul şi spaţiul; în rezultatul astfel produs partea ocuaptă de spaţiu corespunde permanenţei materiei; partea ocupată de timp corespunde schimbărilor de stare a acestei materii înseşi. Materia pură, materia în sine, nu poate fi decât gândită abstract; nu poate fi percepută prin intuiţie; căci de îndată ce materia se prezintă intuiţiei, ea are o formă, o calitate. Or la rândul lui, acest concept de materie a dat naştere unui nou concept, celui de substanţă; acest nou concept era o abstracţie, şi aşa zis un gen a cărui specie era materia; a fost format nelăsând conceptului de materie decât un singur predicat, cel de permanenţă; cât despre celelalte predicate, proprietăţi esenţiale ale materiei, ca întinderea, impenetrabilitatea, divizibilitatea, etc., s-a făcut abstracţie de ele. Conceptul de substanţă are, în calitatea sa de gen, o putere de înţelegere mai mică, dar -şi prin aceasta se deosebeşte de celelalte genuri -nu are o extensie mai mare decât conceptul de materie, nu cuprinde, în afara materiei, alte specii; materia este unica specie a geniului „substanţă", ea îi este unicul conţinut posibil; deci conţinutul conceptului de substanţă dintr-o dată efectiv dat şi verificat. Or, în mod obişnuit, când raţiunea recurge la abstracţie pentru a crea conceptul unui gen, ea are drept scop să reunească într-un acelaşi gând mai multe specii deosebindu-se între ele prin caractere secundare. Dar aici acest scop nu a fost urmărit. Concluzia: din două una, ori munca de abstracţie care s-a întreprins era inutilă şi inoportună; ori cei care au întreprins-o aveau un gând ascuns. Acest gând ascuns, iată-l: era vorba să ne introducă în conceptul de substanţă, alături de materie, alături de singura şi unica specie care constituia genul, o a doua specie, sufletul, substanţă imaterială, simplă şi indestructibilă. Dacă acest nou concept de suflet

s-a putut insinua, aceasta se datorează faptului că, învăluind materia în conceptul așa zis mai întins de substanță, s-a procedat deja într-un mod incorect și ilogic. Când rațiunea, în mersul ei regulat, formează conceptul unui gen, ea apropie întotdeauna unele de altele mai multe specii, apoi procedează pe cale comparativă și discursivă, face abstracție de deosebiri, nu se oprește decât la asemănări, și în sfârșit obține conceptul de gen, concept care rezumă toate celelalte specii; dar care le este inferior ca putere de înțelegere. De unde rezultă că conceptele de specii trebuie să fie întotdauna anterioare celor de gen. În cazul prezent mersul este invers. Numai conceptul de materie a precedat așa zisul concept de gen, adică cel de substanță; al doilea a fost format prin mijlocirea celui dintâi fără necesitate, prin urmare fără rațiune, într-un mod perfect gratuit; acest concept de substanță este pur și simplu cel de materie, despuiat de toate determinările acesteia în afară de una. Abia după aceea alături de conceptul de materie a fost plasată și insinuată o pretinsă a doua specie care în realitate nu este o specie. Pentru a forma conceptul de suflet era deajuns din acest moment să se nege în mod explicit, ceea ce mai înainte, cu prilejul formării conceptului de substanță, a fost implicit neglijat, vreau să spun întinderea, impenetrabilitatea, divizibilitatea. Astfel conceptul de substanță nu avea altă rațiune de a fi în afara acesteia: să servească drept vehicul, pentru a se trece la conceptul de substanță imaterială. Așadar conceptul de substanță, departe de a fi o categorie sau o funcție necesară a intelectului, nu este dimpotrivă decât un concept dintre cele mai de prisos; întregul său conținut se găsește deja în conceptul de materie; în afară de conceptul de materie, el nu conține pentru a ne exprima astfel decât un mare gol; și acest gol nu reușește să îl umple decât introducând pe sub mână specia numită substanță imaterială; or *substanța în general* a fost inventată tocmai pentru a servi de vehicul *substanței imateriale*. Iată de ce, serios vorbind, trebuie respins conceptul de substanță și înlocuit peste tot cu cel de materie.

Categoriile erau un pat al lui Procust la care se aplicase într-un mod general toate obiectele; trei feluri de raționamente nu joacă acest rol decât privitor la ceea ce Kant numește cele trei Idei. Ideea de suflet a trebuit de bine de rău să-și găsească originea în formarea raționamentului categoric. Kant se găsește acum în prezența

reprezentărilor dogmatice pe care le avem asupra ansamblului lumii, atunci când o gândim ca obiect în sine, cuprins între două limite: cea minimă -atomul și cea maximă -limitele lumii în timp și spațiu. Or, pentru Kant, este cât se poate de necesar ca reprezentările în discuție să emane din forma raționamentului ipotetic. În rest, pentru a confirma această aserțiune, Kant nu a fost nevoit să forțeze încă o dată adevărul. Într-adevăr, judecata ipotetică își trase forma din principiul rațiunii; or numai aplicând nechibzuit și radical acest principiu, apoi lăsându-l departe în mod nu mai puțin arbitrar, s-a ajuns la crearea tuturor acelor așa zise Idei, nu numai a Ideilor cosmologice. Iată cum proceda: se cerceta pur și simplu, conform principiului rațiunii, dependența dintre obiecte; apoi imaginația, obosită de acest joc, sfârșea prin a găsi un scop acestei curse. Aceasta însemna să uiți că orice obiect, că orice serie de obiecte, că principiul rațiunii însuși se află în cea mai strânsă dintre toate dependențele, cea cu subiectul următor; aceasta înseamnă să uiți că principiul rațiunii nu are valoare decât pentru obiectele subiectului cunoscător, adică pentru reprezentări; că unica sa destinație este de a asigura reprezentărilor un loc în spațiu și în timp. Astfel principiul rațiunii, această formă a cunoașterii, din care Kant a dedus firesc Ideile cosmologice, era în același timp originea tuturor celorlalte entități sofistice; nu trebuia deci comis vreun sofism pentru a ajunge la scopul pe care Kant și-l fixase aici. Dar în schimb și pentru același motiv, el este obligat să comită altele foarte grave, atunci când este vorba să facă o clasificare a Ideilor în cele patru rubrici ale categoriilor.

1. În ce privește Ideile cosmologice raportându-se la spațiu și la timp, adică la limitele lumii în spațiu și timp, Kant declară imperturbabil că ele sunt determinate de categoria cantității; dar acestea nu au nimic comun cu această categorie, decât doar că, în logică, la teoria judecății, s-a dat din întâmplare extinderii conceptului -subiect numele de cantitate, nume cu totul convențional de altfel și care ar fi putut la fel de bine să fie înlocuit cu oricare altul. Dar, de dragul simetriei, Kant nu ezită să exploateze această întâmplare fericită, această similtudine de nume, care permite atașarea la categoria de unitate a dogmelor transcendente despre întinderea lumii.

2. Și mai temerar, Kant atașează la categoria de calitate, adică la teoria judecăților afirmative și negative, ideile transcendente asupra materiei; aici totuși nu mai poate invoca o analogie fortuită a denumirii; căci la cantitate și nu la calitate se raportează divizibilitatea sa mecanică (nu poate fi vorba aici de divizibilitate

chimică). Dar -lucru şi mai grav încă -această Idee a divizibilităţii nu poate fi nicidecum numărată printre consecinţele principiului raţiunii; or din acest principiu, luat drept conţinut al formei ipotetice, decurg toate ideile cosmologice. Iată afirmaţia pe care se sprijină Kant; raportul părţilor cu întregul este un raport de la condiţie la condiţionat, altfel spus un raport conform principiului raţiunii. Această afirmaţie este un sofism pe cât de van pe atât de subtil. Raportul părţilor cu întregul se sprijină pur şi simplu pe principiul contradicţiei. Întregul nu este deloc condiţionat de părţi nici reciproc; ambele sunt solidar necesare, căci nu sunt decât unul şi nu sunt separate decât printr-un act arbitrar. De aici rezultă, după principiul contradicţiei, următorul adevăr; să faci abstracţie de părţi, înseamnă să faci abstracţie de întreg şi reciproc; dar, dacă este aşa, nu înseamnă că părţile condiţionează întregul, nici că părţile sunt raţiunea întregului sau întregul consecinţa părţilor; nu trebuie să ne închipuim că, potrivit principiului raţiunii, suntem obligaţi să studiem părţile pentru a înţelege întregul, aşa cum suntem siliţi să studiem raţiunea pentru a înţelege consecinţa. -Iată deci dificultăţi enorme pe care Kant le elucidează de dragul simetriei.

3. -La rubrica relaţiei ar urma să fie trecută în mod foarte firesc Ideea cauzei prime a lumii. Dar Kant este obligat să rezerve această Idee rubricii a patra (modalitatea) la care nu mai avea ce trece; el forţează deci vrând nevrând ideea cauzei prime a lumii să intre în categoria modalităţii. Iată cum procedează: el are o definiţie a contingentului diametral opusă adevărului; pentru el, este contingentă orice consecinţă a unui principiu; dar, cauza primă a lumii, remarca el, este cea care transformă contingentul în necesar. -Dar acum este vorba de a ataşa o idee la rubrica a treia, la categoria relaţiei: Kant alege în acest scop conceptul de libertate; să notăm că prin acest concept el nu înţelege în realitate decât ideea cauzei lumii, care de altfel s-ar găsi aici la singurul ei loc adevărat; toate acestea reies clar din remarca, anexată la teza celei de a treia antinomii. A patra antinomie nu este în fond decât repetarea celei de a treia.

Apropo de aceasta consider şi declar că întreaga serie a anotimpurilor nu este decât o înşelătorie, un simulacru de conflict. Numai, propoziţiile numite *antiteze* se sprijină efectiv pe formele facultăţii noastre de cunoaştere; altfel spus, şi pentru a vorbi dintr-un punct de vedere obiectiv, -ele sunt singurele care se sprijină pe legile naturii, necesare, universale, a priori. Numai ele îşi trag demonstraţiile din raţiuni obiective. Dimpotrivă propoziţiile numite

teze, şi demonstraţiile lor, nu au decât un fundament subiectiv; ele se bazează pur şi simplu pe slăbiciunea şi pe sofismele individului: imaginaţia oboseşte mergând la nesfârşit în urmă şi pune capăt cursei prin mijlocirea unor ipoteze arbitrare pe care încearcă să le adapteze cât poate mai bine; adăugaţi la aceasta că judecata se află în imposibilitatea de a părăsi această cale greşită pe care o reţin prejudecăţi înveterate. Astfel, pentru fiecare din cele patru antinomii, demonstraţia tezei este un sofism; dimpotrivă demonstraţia antitezei este o consecinţă incontestabilă, dedusă de raţiune din legile a priori ale lumii ca reprezentare. I-a trebuit lui Kant multă trudă şi mult artificiu pentru a face să stea în picioare *propoziţiile -teze*, pentru a le da o aparenţă de adevăr în faţa antitezelor care, acestea, erau în mod firesc foarte tari. Iată de altfel care este, în acest scop, artificiul principal şi constant pe care îl foloseşte: el nu procedează deloc ca un om care are conştiinţa adevărului în cele ce afirmă; el nu izolează, nu pune în relief, nu dezvăluie nervul argumentaţiei; într-un cuvânt nu îl face să apară distinct înaintea ochilor, aşa cum se cuvine făcut în măsura posibilului; departe de asta, dinspre partea tezei ca şi dinspre partea antitezei, mersul, raţionamentul este stânjenit, disimulat chiar de un şuvoi de fraze prolixe şi superflue.

Tezele şi antitezele pe care Kant le pune să se înfrunte aici te duc cu gândul la lupta deschisă în *Norii* lui Aristofan, luptă în care Socrate pune să se înfrunte ceea ce este drept cu ceea ce este nedrept[1]. Totuşi analogia nu este decât în formă, ea nu se extinde asupra conţinutului, oricare ar fi protestele unora la acest subiect: vreau să spun cei care pretind că aceste chestiuni, cele mai speculative din toată filosofia teoretică, influenţează moralitatea, şi care îşi închipuie cu bună credinţă că teza echivalentă cu ceea ce este drept, este antiteză cu ceea ce este nedrept. Nu vreau nicidecum să ţin cont de aceste spirite mărunte, mărginite şi false; este aici o complezenţă care nu mă tentează de loc; eu respect adevărul nu pe ei. Aşadar, iată ce voi demonstra: argumentele folosite de Kant pentru demonstrarea fiecăreia dintre teze nu sunt decât sofisme; dimpotrivă, argumentele folosite pentru demonstrarea antitezelor sunt introduse în modul cel mai loial posibil, în modul cel mai corect din lume şi sunt scoase din raţiuni obiective. -Pe parcursul acestei critici, presupun că cititorul are mereu prezentă în minte antinomiile kantiene.

Să presupunem pentru o clipă că, în prima antinomie, argumentul tezei este just; în acest caz el ar dovedi mult prea mult; într-adevăr el

---

[1] Διχαιος λογος αδιχος λογος

s-ar aplica nu numai schimbărilor care există în timp, ci şi timpului însuşi, ceea ce ar tinde să dovedească următoarea absurditate; timpul însuşi trebuie să fi avut un început. De altfel, iată în ce constă sofismul: Kant porneşte prin a examina, la început, pur şi simplu cazul în care seria stărilor nu ar avea un început; dar părăsind subit această simplă ipoteză, începe să raţioneze asupra cazului în care seria stărilor nu ar avea nici un sfârşit, ar fi infinită; atunci demonstrează ceea ce nimeni nu pune la îndoială, şi anume că o asemenea ipoteză este în contradicţie cu ideea unui întreg desăvârşit şi că totuşi orice moment prezent poate fi considerat ca sfârşitul trecutului. Noi îi vom obiecta lui Kant că se poate totuşi concepe sfârşitul unei serii care nu are început, că nu este aici nimic contradictoriu; reciproca de altfel este adevărată; se poate concepe începutul unei serii care nu are sfârşit. Cât despre argumentul antitezei, el este riguros adevărat; schimbările care se produc în lume presupun în mod necesar o serie infinită de schimbări anterioare; împotriva acestui raţionament nu este nimic de spus. Putem la limită concepe că într-o zi seria cauzelor se opreşte, se termină într-un repaos absolut; cât despre posibilitatea unui început absolut, acest lucru este radical de neconceput[1].

Apropo de limitele lumii în spaţiu, Kant demonstrează cele ce urmează: dacă lumea trebuie să fie numită un întreg dat, trebuie în mod necesar ca ea să aibă limite. Consecinţa este exactă; dar antecedenţa care rămâne nedemonstrată, trebuia demonstrată. Cine spune totalitate spune limite, cine spune limite spune totalitate; dar şi

[1] Nu. cei care recunosc lumii o limită în timp nu se sprijină nicidecum pe o gândire necesară a raţiunii. Vreţi să dau, în sprijinul celor spuse de mine şi argumente istorice; consultaţi religia populară a hinduşilor şi mai sigur Vedele: niciunde nu este vorba de limitele lumii. Hinduşii caută să exprime sub o formă mitică, prin mijlocirea unei cronologii fantastice, infinitatea acestei lumi fenomenale, a acestei ţesături a Mayei, fără consistenţă şi fără fiinţă; în mitul următor ei demonstrează în acelaşi timp într-un mod deosebit de sugestiv relativitatea oricărei durate temporale. (Polier, Mitologia hinduşilor, vol II, p. 585).

O perioadă de patru vârste -şi noi trăim într-a patra -cuprinde o durată totală de patru milioane trei sute de mii de ani. Fiecare zi a lui Brahma creatorul echivalează cu o perioadă de patru vârste; şi noaptea lui Brahma este egală cu ziua lui. Anul său are şaizeci şi cinci de zile şi tot atâtea nopţi. El trăieşte, creând fără încetare, timp de o sută de ani; apoi când moare, un nou Brahma se naşte de îndată, şi aşa mai departe, din eternităţi în eternităţi. -Această relativitate a timpului o mai găsim exprimată într-un mit deosebit care ne este povestit de Polier, după Pouranas (Mitologia hinduşilor, vol. II, p. 594). Un Rajah avusese cu Vişnu, în cer o întrevedere de câteva clipe; când a coborât din nou pe pământ, mai multe milioane de ani se scurseseră; se intrase într-o altă vârstă; căci fiecare zi a lui Vişnu echivalează cu o sută de perioade a câte patru vârste.

unul şi celălalt termen, limită şi totalitate, sunt introduşi aici într-un mod cu totul arbitrar. Trebuie să mărturisim că în acest al doilea punct antiteza nu ne oferă o demonstraţie la fel de satişfăcătoare ca la primul; aceasta ţine mai întâi de faptul că legea cauzalităţii, care ne furnizează apropo de timp determinările necesare nu ne furnizează apropo de spaţiu nici una; adăugaţi faptul următor: desigur legea cauzalităţii ne dă a priori certitudinea că timpul plin de fenomene nu se poate învecina cu un timp anterior şi vid; ea ne învaţă că nu există o primă schimbare, dar în nici un caz nu ne spune că spaţiul plin nu are alături de el un spaţiu vid. Dacă ne mulţumim cu atât, nici o soluţie a priori nu este posibilă în acest al doilea punct. Totuşi există o definiţie care ne împiedică să concepem lumea ca limitată în spaţiu: aceasta constă în faptul că spaţiul însuşi este în mod necesar infinit, şi că prin urmare o lume finită şi limitată, situată în spaţiu, nu are în definitiv, oricât de mare ar fi, decât o mărime infinit de mică; or o asemenea disproporţie dă imaginaţiei un impuls invincibil; căci ea nu mai are de ales decât între două ipoteze: să conceapă lumea infinit de mare sau infinit de mică. Acest lucru a fost deja înţeles de filosofii vechi: „Metrodorus, maestrul lui Epicur, găseşte inadmisibil ca într-un câmp întins să nu crească decât un spic, ca în infinit să nu se producă decât o lume"[1]. Iată de ce mulţi dintre ei au afirmat că există o infinitate de lumi în infinit. Acesta este şi spiritul argumentului lui Kant în antiteză. Dar el este de nerecunoscut din cauza formei scolastice şi greoaie în care este prezentat. Acelaşi argument ar fi putut fi folosit şi împotriva limitării lumii în timp, dacă nu s-ar fi găsit unul mult mai bun, în lumina legii cauzalităţii. Să adăugăm că, dacă se admite ipoteza unei lumi limitate în spaţiu, se pune atunci, încă o întrebare fără răspuns: în virtutea cărui privilegiu o parte a spaţiului a fost umplută, în vreme ce cealaltă, infinită a rămas goală? Dacă vrem o expunere detaliată foarte interesantă a argumentelor pro şi contra limitării lumii, o vom găsi la Giordano Bruno în al cincilea dialog al cărţii sale: *Del infinito, universo e mondi*[2]. În rest Kant însuşi, în a sa *Istorie naturală şi teorie a cerulu*[3], afirmă foarte serios, după raţiuni obiective, că lumea nu are limite în spaţiu. Aristotel deja s-a raliat

---

[1] Μητροδωρος ο χαθηγητης, Επιχουρου, φησιν ατοπον ειναι εν μεγαλω πεδιω ενα σταχυν γεννηθηναι, χαι ενα χοσμον εν απειςω.

Stobeé. *Eclogæ*

[2] Απειρους χοσμους εν τω απειρω.

[3] Naturgechichte und Thearie des Himmels, Theil II, kap. 7

aceleiaşi opinii în două capitole[1] foarte interesante de citit privitor la această antinomie.

La a doua antinomie, teza este de la început compromisă de o grosolană petiţie de principiu; iată primele cuvinte ale acestei teze: „Orice substanţă compusă este compusă din părţi simple". O dată admisă concepţia întru totul arbitrară a substanţei compuse, lui Kant nu îi mai vine evident deloc greu să dovedească existenţa părţilor simple. Dar acest principiu pe care se bazează, şi anume „orice materie este compusă", tocmai el rămâne nedemonstrat şi pe bună dreptate: pentru că acest principiu este lipsit de fundament. Într-adevăr, ceea ce se opune ideii *simplului*, nu este *ideea compusului*; este cea a lucrului întins, a lucrului care are părţi, a lucrului divizibil. În realitate Kant admite aici implicit că părţile există înaintea a tot, că ele au fost reunite şi că din această reunire s-a născut întregul; căci tocmai acest lucru vrea să spună cuvântul *compus*. Dar o asemenea ipoteză este şi mai de nesusţinut decât ipoteza contrară. Cine spune divizibilitate spune simplu posibilitate de a diviza întregul în părţi; divizibilitatea nu implică nicidecum faptul că întregul este *compus* din părţi, adică ia naştere prin ele. Divizibilitatea implică existenţa părţilor dependente de întreg, *a parte post;* ea nu implică nicidecum existenţa părţilor anterioare întregului, *a parte ante.* Între părţi şi întreg, nu este în realitate nici un raport de timp; departe de asta, părţile şi întregul se condiţionează mutual şi sunt prin urmare întotdeauna simultane; căci dacă există ceva întins în spaţiu, este numai în măsura în care două lucruri există împreună. Aşadar ceea ce spune Kant în remarca asupra tezei, şi anume: „Ar trebui numit spaţiul nu un compus, ci un întreg...", este tot atât de adevărat, dacă aplicăm cele spuse materiei; aceasta într-adevăr nu este altceva decât spaţiul devenit perceptibil. Cât despre această aserţiune conţinută în antiteză, şi anume că materia este divizibilă la infinit, ea decurge a priori, incontestabil, din principiul divinităţii infinite a spaţiului; căci materia este ceea ce umple spaţiul. Împotriva acestui principiu nu este vreo discuţie de făcut; astfel într-un alt pasaj[2], lepădându-se de rolul său de *avocat al diavolului*, Kant, într-o mărturisire foarte sinceră şi foarte personală, ni-l reprezintă ca pe un adevăr obiectiv; la fel în *Fundamentele metafizice ale ştiinţelor naturii*[3], găsim principiul următor: „Materia este divizibilă la infint",

---

[1] Phys, III, § 4 şi 5
[2] Critica Raţiunii pure. p. 513, ed. 5, p. 541
[3] p. 108, ed. 1

exprimat ca un adevăr incontestabil, la începutul demonstraţiei primului principiu al mecanicii; în rest, acelaşi adevăr a fost deja spus şi demonstrat ca principiu al dinamicii. Dar aici Kant compromite demonstraţia antitezei sale prin neobişnuita confuzie a expunerii, printr-un val de vorbe inutile, cu intenţia vicleană desigur de a nu răsturna sofismele tezei prin simpla şi clara evidenţă a antitezei. -Atomii nu sunt deloc o idee necesară raţiunii, ci numai o ipoteză care tinde să explice diferenţa greutăţilor specifice a diverselor corpuri. Totuşi putem explica această diferenţă printr-o altă ipoteză mai bună şi chiar mai simplă decât atomistica. Kant însuşi arată acest lucru în dinamica din ale sale *Fundamente metafizice ale ştiinţelor naturii*; el a fost precedat pe această cale de Priestley, *On mater and spirit*[1]. Gândirea fundamentală a acestei alte explicaţii o găsim chiar la Aristotel.[2].

Argumentul în favoarea celei de a treia teze este un sofism foarte abil; el nu este altul în realitate decât pretinsul principiu al raţiunii pure care-i aparţine la propriu lui Kant şi care este reprodus aici fără amestecuri, fără alterări. Acest principiu tinde să demonstreze că seria cauzelor este o serie finită; căci, după el o cauză n-ar putea fi suficientă, decât dacă conţine suma totală a condiţiilor din care emană starea care urmează, altfel spus efectul. Aşa deci, determinările simultane realizate în starea în care este cauza trebuie să fie complete. Dar iată care este în fond spiritul acestei argumentări: seria cauzelor în virtutea cărora această stare însăşi a devenit realitate trebuie să fie completă; or cine spune complet spune desăvârşit, cine spune desăvârşit spune finit; şi în felul acesta argumentarea ajunge la o cauză primă care închide seria, aşadar necondiţionată. Şiretlicul este vădit. Dacă luăm starea *A* drept cauză suficientă a stării *B*, presupun că starea *A* conţine totalitatea condiţiilor necesare a căror reunire produce inevitabil starea *B*. Iată tot ce pot cere stării *A* luată drept cauză suficientă; şi aceasta nu are nici o legătură directă cu faptul de a şti cum starea *A* a devenit la rândul ei realitate! Această ultimă întrebare face parte dintr-o problemă cu totul diferită; în această nouă problemă consider aceeaşi stare *A* nu ca pe o cauză, ci la rândul ei ca pe un efect condiţionat de o a treia stare; şi această a treia stare este faţă de starea *A* ceea ce starea *A* era mai înainte faţă de starea *B*. Să presupun că seria cauzelor şi a efectelor este o serie finită şi că prin urmare ea are un început, este o ipoteză care nu ne apare de loc ca

[1] Sect. I.
[2] Phys, IV, 9

necesară, nu mai necesar decât a presupune un început timpului pentru a explica existența momentului prezent: această ipoteză n-a fost introdusă decât de comoditatea în gândire a indivizilor ce se dedau la speculații. Să pretinzi că această ipoteză constă în afirmarea cauzei luată ca rațiune suficientă este o înșelătorie și o eroare; în rest am dovedit acest lucru un detaliu mai sus când am studiat principiul kantian al rațiunii, principiu care corespunde acestei teze. Pentru a susține afirmația acestei teze false, Kant nu ezită în remarca pe care o anexează aici, să spună că atunci când se ridică el de pe scaun, acest fapt este un exemplu de început necondiționat; ca și cum nu i-ar fi la fel de imposibil să se ridice fără motiv cum este imposibil unei bile să se rotească fără cauză! Simțind slăbiciunea argumentului el face apel la filosofii antici: dar acest recurs nu este de loc întemeiat și pentru a dovedi acest lucru nu aș avea decât să-i citez pe Ocellus Lucanus, pe eliați și pe atâția alții: fără a-i mai socoti pe hinduși. Împotriva demonstrației antitezei nu este nimic de obiectat: situația este ca în cele două antinomii precedente.

A patra antinomie formează, așa cum am remarcat deja, o adevărată tautologie cu a treia. Demonstrația tezei este, în substanță, o reeditare a demonstrației tezei precedente. Aserțiunea următoare: „orice condiționat presupune o serie completă de condiții și care se termină prin urmare cu necondiționatul", această aserțiune este o petiție de principiu care trebuie neapărat respinsă. Un condiționat ne propune un singur lucru, și anume condiția sa: că această condiție este la rândul ei condiționată este pentru că avem aici începutul unui nou studiu care nu este direct conținut în primul.

Teoria antinomiilor, trebuie s-o mărturisim, este până la un anumit punct gratuită, totuși este de remarcat că nici o parte a filosofiei lui Kant nu a găsit atât de puțini adversari ca teoria antinomiilor; nici una nu a găsit o aprobare mai generală; și totuși aici se află cea mai paradoxală dintre toate teoriile lui Kant. Aproape toate partidele și toate manualele filosofice au considerat-o ca adevărată, au reprodus-o și chiar au prelucrat-o; și aceasta, în ciuda faptului că toate sau aproape toate celelalte doctrine ale lui Kant au fost combătute; cu toate că au fost minți destul de rău întocmite pentru a ataca *Estetica transcedentală* însăși. Aprobarea unanimă de care s-a bucurat teoria antinomiilor se datorează în definitiv următorului motiv: unii oameni contemplă cu o satisfacție intimă punctul în care inteligența trebuie să se oprească brusc, izbindu-se de ceva care este și nu este în același

timp; ei îşi închipuie că au realmente înaintea ochilor o şasea minune din Philadelphia anunţată pe afişele din Lichtemberg.

Kant ne dă apoi *soluţia critică a conflictului* cosmologic[1]. Această soluţie nu este dacă-i cercetezi adevăratul înţeles ceea ce ne anunţă autorul ei; el ne-a promis să rezolve conflictul demonstrând că, în prima şi a doua antinomie, teza şi antiteza, pornind de la propuneri în egală măsură false, nu au nici una dreptate, în timp ce în a treia şi a patra antinomie, teza şi antiteza au ambele dreptate. Or Kant nu a realizat acest program; el nu a făcut decât să confirme antitezele, făcând mai precis expunerea.

Referitor la această soluţie Kant începe prin a afirma, evident pe nedrept, că teza şi antiteza au ca prim principiu ipoteza următoare, şi anume că, dacă condiţionatul ne este dat, seria completă, altfel spus finită, a condiţiilor lui nu este şi ea dată. Or numai teza îşi sprijinea aserţiunile pe acest principiu, care nu este altul decât principiul pur al raţiunii, aşa cum Kant ni l-a expus deja; cât despre antiteză, ea nega acest principiu în mod general şi expres, afirmând contrariul lui. Şi în continuare, el reproşează primelor două teze şi antiteze faptul de a fi dat naştere ipotezei următoare, şi anume că lumea există luată în sine, adică independent de faptul de a fi cunoscută şi de formele cunoaşterii; într-adevăr această ipoteză mai este repetată în teză, dar numai în teză; antiteza, dimpotrivă, departe de a scoate din această ipoteză principiul aserţiunilor sale, este de la un capăt la altul, de neconciliat cu ea. Într-adevăr conceptul unei serii *infinite*, aşa cum, este exprimat în antiteză, se află în contradicţie radicală cu ipoteza unei serii *date în întregime*; un caracter esenţial al acestei serii infinite este acela că există întotdeauna relativ la numărătoarea care i se face, niciodată făcând abstracţie de această numărătoare. Dimpotrivă, cine zice limite determinate zice un întreg, care există şi subzistă prin sine, indiferent de numărătoarea mai mult sau mai puţin completă care i se poate face. Astfel doar teza este aceea care comite ipoteza eronată a unui tot cosmic subzistând în sine, adică înaintea oricărei cunoaşteri, a unui întreg în care cunoaşterea nu are alt rol decât de a se suprapune acestui întreg. Antiteza se află în luptă radicală şi constantă cu această ipoteză; într-adevăr, infinitatea seriilor afirmată de antiteză doar în lumina principiului raţiunii, nu poate fi reală dacă se operează *în regres*, indiferent de care această infinitate nu există. Căci dacă în mod general obiectul presupune subiectul, este de la sine înţeles că un obiect care se compune dintr-un lanţ infinit de condiţii presupune în

[1] *Ktistische Entscheidung des kosmologischen Streites*

subiect un mod de cunoaştere corespunzător, adică o numărătoare infinită a verigilor acestui lanţ. Or tocmai aici Kant ne spune şi ne repetă atât de des pentru a rezolva conflictul: „infinita mărime a lumii nu există decât *în regres* şi nu anterior acestuia." A rezolva astfel conflictul, înseamnă în realitate a tranşa în favoarea antitezei; căci acest adevăr se găseşte deja în propoziţia antitezei, în timp ce este de neconciliat cu aserţiunile tezei. Să presupunem că antiteza a afirmat că lumea se compune din serii infinite de raţiuni şi consecinţe, că totuşi lumea există independent de reprezentare şi de numărătoarea regresivă a raţiunilor şi consecinţelor, pe scurt, că lumea există în sine şi că peste tot ea constituie un întreg dat; în acest caz antiteza ar fi fost în contradicţie nu numai cu teza ei şi cu ea însăşi; căci niciodată un întreg nu poate fi dat în întregime, niciodată nu poate exista o serie infinită decât dacă este parcursă la infinit, niciodată un lucru nelimitat nu poate constitui un întreg. Aşa că numai tezei trebuie să-i imputăm această propunere care, după afirmaţia lui Kant, a dus în eroare şi teza şi antiteza.

Aristotel deja ne spune că nu poate exista decât potenţial, niciodată în act; altfel spus niciodată un infinit nu poate fi real, nu poate fi dat; „Infinitul nu poate fi în act;... dar este imposibil ca infinitul să fie în act"[1]. În altă parte: Nu există, spune el, infinit în act; nu există infinit decât potenţial şi pe calea diviziunii"[2]. El explică acest lucru în detaliu, într-un pasaj din *Fizica*[3] unde într-o oarecare măsură ne dă o adevărată soluţie a ansamblului problemelor antinomice. El ne expune, în maniera lui concisă, antinomiile şi cu acest prilej spune: „Trebuie un conciliator"; apoi dă soluţia următoare, şi anume că infinitul lumii în spaţiu ca şi în timp şi în divizibilitate, nu există anterior faptului de a urca şi coborî scările, *progresus et regressus*, ci chiar prin faptul însuşi că sunt urcate sau coborâte. Astfel acest adevăr se găseşte deja în conceptul înţeles logic al infinitului. Şi nu îl înţelege acela care îşi închipuie infinitul ca pe un lucru obiectiv real şi dat, independent de întreg *regresul*.

Mai mult spus: dacă se foloseşte metoda inversă şi dacă se ia ca punct de plecare ceea ce Kant ne prezintă ca soluţie a conflictului, în modul acesta, ajungem la aceeaşi afirmaţie a antitezei. Într-adevăr:

---

1 Ουχ εστιν ενεργεια ειναι το απειρον....αλλ / αδυνατον το ενεργεια ον απειρον. *Métaphys. k. 10.*

2 Κατ, ενεργειαν μεν γαρ ουδεν εστιν απειρον, δυναμει δε επι την διαιρεσιν

3 Phys.; III, 5 şi 6

dacă lumea nu este un întreg necondiţionat, dacă nu există în sine, ci numai în reprezentare; dacă seriile de raţiuni şi consecinţe care constituie lumea există nu înaintea numărării reprezentărilor acestor raţiuni şi consecinţe, ci prin faptul însuşi al acestei numărări; în acest caz lumea nu poate conţine serii determinate, serii finite; într-adevăr, determinarea şi limitarea acestei serii ar trebui să existe independent de reprezentare, care nu vine decât după aceea; toate seriile într-o astfel de lume trebuie deci să fie infinite, adică să nu poată fi epuizate de nici o reprezentare.

În continuare[1], Kant vrea să se sprijine pe eroarea tezei şi antitezei pentru a demonstra idealitatea transcedentală a experienţei, şi începe astfel: „Dacă lumea este un întreg existând în sine, ea este ori finită, ori infinită" -Dar acest lucru este fals: un întreg existând în sine nu poate fi nici un caz infinit. -Să mergem mai departe; să presupunem că această idealitate poate fi dovedită în felul următor, prin infinitatea seriilor care constituie lumea: „seriile de raţiuni şi consecinţe constituind lumea nu are vreun sfârşit"; ei bine! în acest caz, lumea nu poate fi un întreg dat independent de reprezentare, căci un întreg dat independent de reprezentare, presupun întotdeauna limite determinate, tot aşa cum, pe de altă parte, seriile infinite presupun un *regressus*. Astfel infinitatea propusă a seriilor trebuie să fie determinată de forma de „raţiune şi consecinţă, aceasta la rândul ei de modul de cunoaştere a subiectului; pe scurt, lumea aşa cum o cunoaştem, nu poate exista decât în reprezentarea subiectului.

Kant a simţit oare sau nu că *Soluţia critică a conflictului* este în realitate o decizie în favoarea antitezei? Nu am calitatea să mă pronunţ în această privinţă. Iată de fapt care este întrebarea: această soluţie este şi ea un rezultat a ceea ce Schelling a numit undeva, şi foarte just, *Sistemul de acomodare* a lui Kant[2]? Sau spiritul lui Kant tindea inconştient spre acomodare sub influenţa timpului şi anturajului său.

Soluţia celei de a treia antinomii care are ca obiect ideea de libertate, merită un studiu special; într-adevăr, pentru noi, este întru totul remarcabil că tocmai aici, apropo de Ideea de libertate, Kant se vede silit să vorbească în detaliu despre acel lucru în sine, pe care

[1] P. 506: ed. a 5-a, p. 534
[2] Kants Accommodation System

până acum l-a lăsat în planul doi. Acest fapt este foarte semnificativ pentru noi, care am identificat lucrul în sine cu voinţa. Într-un mod general, acesta este punctul prin care filosofia lui Kant serveşte ca introducere la a mea, sau mai curând prin care a mea se alătură filosofiei lui, precum copacul de rădăcină. Pentru a vă convinge de ceea ce spun aici, este suficient să citiţi cu atenţie, în *Critica raţiunii pure*, paginile 536, 537 (ed. 5, p. 564, 565); invit în afară de aceasta cititorul să compare acest pasaj cu introducerea la *Critica puterii de judecată*[1] unde Kant merge până la a spune: „Conceptul de libertate poate reprezenta un lucru în sine în obiectul său -care este voinţa -dar nu în intuit; dimpotrivă, concepţia despre natură poate să-şi reprezinte obiectul în intuiţie, dar nu ca lucru în sine". Cu privire la soluţia antinomiilor, recomand în mod deosebit § 53 din *Prolegomene*; şi după aceasta, să mi se spună dacă întreg conţinutul acestui pasaj nu are aerul unei enigme a cărei dezlegare este doctrina mea. Kant nu şi-a dus gândul până la capăt: eu i-am continuat pur şi simplu opera. Aşadar, am atins asupra oricărui fenomen în general ceea ce Kant spunea numai despre fenomenul uman, şi anume că are ca esenţă în sine ceva absolut liber, adică voinţa. Cât despre fecunditatea acestui punct de vedere, când îl combină cu doctrina lui Kant despre idealitatea spaţiului, timpului şi cauzalităţii, ea reiese îndeajuns din lucrarea mea.

Kant nu a făcut niciunde din lucrul în sine obiectul unei analize deosebite, a unei deducţii precise. De fiecare dată când are nevoie de el, el şi-l procură de îndată prin acest raţionament, că experienţa, adică lumea vizibilă, trebuie să aibă o raţiune, o cauză inteligibilă, care să nu fie experimentală şi să nu releve, prin urmare, vreo experienţă posibilă. El foloseşte acest raţionament, după ce ne-a repetat fără încetare că aplicarea categoriilor, urmată de ceva a cauzalităţii se mărgineşte la experienţa posibilă; că ele sunt simple forme ale intelectului care servesc la desluşirea fenomenelor lumii sensibile; că dincolo de această lume ele nu au nici o importanţă; şi că de aceea el interzice cu severitate aplicarea lor oricărui lucru situat dincolo de experienţă şi condamnă toate dogmatismele anterioare pentru că am violat această lege. Incredibila inconsecvenţă pe care o presupune acest procedeu a lui Kant a fost repede remarcată de primii săi adversari, şi a servit atacurilor la care filosofia sa nu putea să reziste. Desigur, întru totul a priori şi înaintea oricărei experienţe aplicăm noi legea cauzalităţii modificărilor resimţite de organele

[1] ed. a 3-a, p. 18; ed. Rosenkranz, p.13

noastre de simţ; dar tocmai din acest motiv legea aceasta este de origine subiectivă, ca şi senzaţiile noastre înseşi, şi nu conduce la lucrul în sine. Adevărul este că urmând calea reprezentării nu vom putea niciodată depăşi reprezentarea; ea este un întreg închis şi nu posedă la propriu un fir care să ne poată duce până la lucrul în sine, a cărui esenţă diferă *toto genere* de ştiinţă. Dacă nu am fi decât fiinţe capabile de reprezentări, drumul spre lucrul în sine ne-ar fi pentru totdeauna închis. Dar cealaltă parte a propriei noastre fiinţe ne poate aduce câteva lămuriri asupra celeilalte părţi a esenţei în sine a lucrurilor. Am urmat această metodă. Totuşi voi arăta îndată că raţionamentul lui Kant, relativ la lucrul în sine pe care părea să şi-l fi interzis dinainte, poate fi justificat într-o oarecare măsură. Kant nu socoteşte pur şi simplu -şi prin aceasta ne îndepărtează de adevăr -obiectul ca fiind condiţionat de subiect şi invers; el recunoaşte numai că modul în care apare obiectul este determinat de formele subiectului care cunoaşte, forme care iau a priori cunoştinţă de ele însele. Ceea ce, dimpotrivă, nu este cunoscut a posteriori, este pentru Kant efectul imediat al lucrului în sine, şi acest efect nu devine fenomen decât prin trecerea prin formele date a priori. Acest mod de a vedea explică, într-o oarecare măsură, cum a putut să îi scape lui Kant faptul că obiectul ca atare face deja parte din categoria fenomenului şi este determinat de subiect în calitatea sa de subiect, ca şi faptul că felul în care apare obiectul este determinat de modurile de cunoaştere ale subiectului; că prin urmare, dacă existenţa unui lucru în sine trebuie să fie admisă, acest lucru în sine nu poate fi un obiect; Kant nu are dreptul să îl considere întotdeauna ca atare; lucrul în sine se găseşte în mod necesar într-un domeniu generic distinct de cel al reprezentării (adică a subiectului care cunoaşte şi a obiectului cunoscut); de aceea existenţa sa nu ar putea fi stabilită după legile legăturii dintre obiecte.

La Kant, lucrurile se petrec cu demonstraţia lucrului în sine, aşa cum se petrec cu aprioritatea legii cauzei; ambele doctrine sunt juste, dar modul în care sunt stabilite este fals, ele intră în categoria concluziilor adevărate trase din premise eronate. Am menţionat cele două teorii, dar întemeindu-le pe baze total diferite şi sigure.

Nu am ajuns furiş la lucrul în sine, nu l-am dedus sprijinindu-mă pe legi care îl exclud, pentru că ele guvernează forma fenomenală; nu pe căi ocolite, ca să spun aşa, am ajuns la el; i-am stabilit imediat existenţa, acolo unde el se găseşte în mod imediat, în voinţă, care apare imediat tuturor ca fondul în sine al naturii lor fenomenale.

Tot din această cunoaştere imediată a voinţei lor proprii rezultă, în conştiinţa umană, conceptul de libertate; căci este incontestabil că voinţa, în calitatea ei de creatoare a lumii, în calitatea ei de lucru în sine, este independentă de principiul raţiunii şi ca atare de orice necesitate, că este liberă, şi mai mult, că este atotputernică. Desigur acest lucru nu este adevărat decât pentru voinţa în sine, şi nu pentru fenomenele ei, indivizii, cu manifestări fenomenale în timp ale voinţei în sine, sunt imuabil determinaţi de aceasta din urmă. Dar în conştiinţa oamenilor de rând, pe care filosofia nu a epurat-o, voinţa este confundată cu ceea ce nu este decât fenomenul, şi se atribuie acestuia ceea ce nu aparţine decât aceleia; de aici se naşte iluzia absolutei libertăţi a individului. De aceea Spinoza spune cu bună dreptate că însăşi piatra pe care o aruncăm şi-ar închipui dacă ar fi conştientă, că zboară spontan. Căci fondul în sine al pietrei este tot voinţa una şi liberă, numai că voinţa când apare ca piatră, este absolut determinată, ca toate celelalte manifestări fenomenale. Dar toate aceste probleme au fost suficient tratate în părţile esenţiale ale acestei cărţi. Kant ignoră această naştere imediată a conceptului de libertate în conştiinţa umană, şi îi plasează (p. 533, V, 561) originea într-o speculaţie foarte subtilă; raţiunea tinzând întotdeauna spre necondiţional, ne determină să ipostaziem conceptul de libertate, şi această idee transcendentă de libertate este fundamentul esenţial al conceptului practic de libertate. În *Critica raţiunii practice* (§ 6, şi p. 185 din ed. 4; p. 235 din cea a lui Rosenkranz), el deduce acest ultim concept într-un mod cu totul diferit, arătând că el este presupus de imperativul categoric; ideea speculativă de care vorbeam mai sus nu ar fi decât originea primă a conceptului de libertate, căruia imperativul categoric îi dă adevăratul sens şi aplicarea. Nici una nici cealaltă explicaţie nu este întemeiată. Căci iluzia unei depline libertăţi individuale în actele sale particulare este mai ales înrădăcinată în convingerile omului neştiutor şi fără cultură, care nu a reflectat niciodată; ea nu este deci întemeiată pe o speculaţie. Cei care, dimpotrivă, ştiu să se elibereze de această iluzie, sunt filosofii, mai ales cei mai profunzi dintre ei şi de asemeni ecleziasticii cei mai chibzuiţi şi mai luminaţi.

Rezultă din toate acestea că, nici din ideea speculativă a unei cauze necondiţionate, nici din imperativul categoric care o presupune, nu ar putea fi scos conceptul de libertate, ca o concluzie; acest concept se naşte imediat din conştiinţă; căci fiecare din noi se recunoaşte prin ea ca voinţă, deci ca ceva, care fiind înşine, nu ţine de

principiul raţiunii, care este independent de tot şi de care depinde totul; dacă fiecare din noi nu are tăria gândirii şi a criticii necesară pentru a se distinge, ca fenomen temporal şi determinat de această voinţă, sau mai curând de acest act de voinţă, pentru a se distinge, spun eu, de însăşi această voinţă de a trăi; şi, în loc să considerăm întreaga noastră existenţă ca efectul unui act unic al libertăţii noastre, noi vrem să o regăsim pe aceasta în acţiunile noastre particulare. Trimit pentru acest punct la cartea mea despre Libertatea voinței.

Dacă deci Kant, aşa cum am arătat aici şi cum se pare de altfel că a făcut, s-a mulţumit să stabilească existenţa lucrului în sine, cu preţul desigur al unei mari inconsecvenţe şi a unui raţionament pe care şi l-a interzis el însuşi, prin ce întâmplare ciudată, în acest loc, în care pentru prima dată se ocupă mai îndeaproape de lucrul în sine şi pare să vrea să-i reveleze natura, a putut vedea dintr-o dată voinţa, voinţa liberă care nu se manifestă în lume decât prin fenomenele temporale? -De aceea admit, deşi îmi este imposibil să demonstrez, că de fiecare dată când Kant vorbea despre lucrul în sine, îşi reprezenta vag şi în adâncurile cele mai obscure ale spiritului său voinţa liberă. Ceea ce pare să confirme părerea mea, este un pasaj din prefaţa la a doua ediţie a *Criticii raţiunii pure* (p. 27 şi 28, şi ed. lui Rosen-Kranz p. 677 de la suplimente).

De altfel în timp ce căuta să rezolve a treia pretinsă antinomie, Kant a găsit prilejul să exprime cu multă frumusețe cele mai adânci gânduri ale filosofiei sale. Aşa se întâmplă în toată a „şasea secțiune a antinomiei raţiunii pure"; dar înainte de toate, în expunerea contractului dintre caracterul empiric şi caracterul inteligibil, poate pe care o număr printre cele mai minunate lucruri care au fost vreodată spuse de vreun om. (Se va găsi o explicație complementară a acestui pasaj într-un loc paralel din *Critica rațiunii practice* (p. 169-179 din ed. 4, sau p. 224-231 din ediţia Rosenkranz.) Este cu atât mai regretabil, mai întâi că aceste vederi elocvente nu se găsesc la locul lor adevărat, şi de asemeni că pe de o parte ele nu au fost obţinute prin metoda indicată în text, aşa că ar trebui să fie deduse într-un cu totul alt mod, şi în sfârşit că pe de altă parte ele nu ating scopul pe care şi-l fixează Kant, şi anume soluţia pretinsei antinomii. Este dedus din fenomen la raţiunea sa inteligibilă, lucrul în sine, prin aplicarea inconsecventă, pe care am semnalat-o de atâtea ori, a principiului cauzalităţii la o ordine a lucrurilor situată dincolo de orice experienţă. Acest lucru în sine, este văzut în speţă în voinţa omului (Kant o numeşte nepotrivit raţiune, printr-o violare de neiertat a tuturor legilor

limbii), referindu-se la o datorie necondiționată, imperativul categoric, care este postulat fără vreo rațiune anume.

Iată, dimpotrivă, care ar fi fost adevărata metodă: trebuia pornit imediat de la voință, arătat în aceasta fondul în sine, cunoscut fără vreun intermediar, de propria noastră fenomenalitate, apoi făcută o expunere a caracterului empiric și a caracterului inteligibil, stabilit cum toate acțiunile, deși necesare prin motive, nu sunt mai puțin atribuite în mod necesar și absolut agentului însuși și singurului agent, atât de el cât și de un judecător străin, cum aceste acte sunt considerate ca depinzând în mod unic de el și că el trebuie prin urmare să își asume și meritul și pedeapsa. Aceasta era calea care ducea direct la cunoașterea a ceea ce nu este fenomen și nu ar putea fi, prin urmare, obținut după legile fenomenelor, ale voinței de a trăi care se manifestă în fenomen și devine aici obiect al cunoașterii. Ar fi trebuit apoi să o considere, în virtutea unei simple analogii, ca pe fondul în sine al oricărei forme fenomenale. Dar atunci Kant nu ar fi putut spune (p. 546; v. 574), că în natura neînsuflețită și chiar în natura animală, nici o putere nu poate fi concepută sub o altă formă decât cea a unei determinări sensibile; ceea ce, în vorbirea lui Kant, este totuna cu a spune că aplicația prin legea cauzalității epuizează esența cea mai intimă a acestor fenomene, teorie care le privează, într-un mod foarte inconsecvent, de orice caracter de lucru în sine. -Kant nefixând expunerii despre lucru în sine locul care i se cuvenea, nededucând lucrul în sine prin procedeul care trebuia, întreaga concepție a fost falsificată. Căci voința (sau lucrul în sine) fiind obținut prin căutarea unei cauze necondiționate, ce intră cu fenomenul în raportul de la cauză la efect. Dar acest raport nu se stabilește decât în sfera însăși a fenomenului, presupune prin urmare acest fenomen și nu poate fi realizat cu ceea ce se situează în afara lui, în ceea ce generic este distinct de el.

În plus scopul propus, și anume soluția pentru a treia antinomie, nu este atins prin această afirmație, că cele două părți au dreptate, fiecare dintr-un punct de vedere diferit. Căci nici teza nici antiteza, nu vorbesc de lucrul în sine, ele se ocupă pur și simplu de fenomenalitate, de lumea obiectivă, de lumea ca reprezentare. Teza caută să stabilească prin sofismul indicat că acea lume, și nu alta, închide cauzele necondiționate, și vorbind tot despre această lume antiteza neagă pe bună dreptate teza. Așa că întreaga demonstrație făcută aici despre libertatea transcedentală a voinței, ca lucru în sine, oricât de excelentă ar fi nu este din acest motiv, la locul unde se

găseşte o μεταδασις εις, αλλο γενος (un pasaj nelegim într-un fel sau altul). Căci libertatea transcedentală în discuție nu este nicidecum cauzalitatea necondiţionată a unei cauze, pe care o afirmă teza, deoarece o cauză este prin însăşi esenţa ei un fenomen, şi nu ceva radical diferit de fenomen, un lucru situat în afara oricărei experienţe.

Nu tratând despre cauză şi efect trebuie studiat, aşa cum a făcut Kant, raportul voinţei cu manifestarea sa fenomenală (adică a caracterului inteligibil cu caracterul empiric); căci acest raport este absolut distinct de relaţia cauzală.

La această soluţie a antinomiei, Kant spune pe bună dreptate că acest caracter empiric al omului, ca şi a oricărei alte cauze din natură, este imuabil determinat, că actele decurg din el în mod necesar, cu ocazia influenţelor externe; de aceea, în ciuda oricărei libertăţi transcendentale (adică a independenţei voinţei cu sine vizavi de legile care guvernează manifestările ei fenomenale), nici un om nu are puterea să înceapă spontan o serie de acţiuni, aşa cum afirma teza. Libertatea nu are deci cauzalitate, căci este liberă numai voinţa, care este situată înafara naturi sau a experienţei, care nu este decât obiectivitatea ei, dar nu susţine cu ea un raport de la efect la cauză;acest ultim raport nu se întâlneşte decât în cadrul experienţei, el o presupune deci pe aceasta, şi nu o poate lega de ceea ce nu ţine deloc de experienţă. Tot adevărul rămâne deci de partea antitezei, care este în problemă, care utilizează principiul de explicaţie aplicabil acestei probleme.

A patra antinotomie este, cum am spus deja, o tautologie a celei de a treia. În soluţia pe care i-o dă, Kant insistă şi mai mult pe caracterul de nesusţinut al tezei sale; în schimb nu o stabileşte fără vreo raţiune şi nu demonstrează cum ea stă în mod necesar în locul antitezei, şi reciproc nu găseşte vreo raţiune pe care să o opun antitezei. Teza, el o introduce pe sub mână; o numeşte el însuşi (p. 562; v. 590) o presupunere arbitrară al cărei obiect ar putea foarte bine să nu existe în sine; Kant nu face în fond decât eforturi întru totul pentru a-i provoca undeva un locşor sigur, în faţa unei antiteze al cărei adevăr este incontestabil, străduindu-se să nu dea în vileag întreaga zădărnicie a acestui procedeu care constă în a găsi în raţiunea umană antinomiile necesare.

Urmează capitolul despre idealul transcendent, care ne transportă dintr-o dată în scolastica înţepenită a evului mediu. Ai crede că îl auzi pe Anselm de Canterburg însuşi *Ens realissimum*, chintesenţă a tuturor realităţilor, conţinut al tuturor propoziţiilor afirmative, apare, cu pretenţia de a fi o noţiune necesară a raţiunii. -În ce mă priveşte trebuie să mărturisesc că este imposibil raţiunii mele să producă o astfel de noţiune, şi că vorbele care servesc la a caracteriza nu trezesc în mine vreo idee clară.

Nu mă îndoiesc de altfel că în ce îl priveşte Kant a fost obligat să scrie acest capitol ciudat şi nedemn de el, sub influenţa predilecţiei sale pentru simetria arhitectonică. Cele trei obiecte principale ale scolasticii (care, legate în sensul cel mai larg, au denumit, cum am spus, în filosofia de până la Kant), sufletul, lumea şi Dumnezeu, trebuiau să fie deduse din trei premise majore ale silogismelor; deşi este evident că aceste noţiuni nu au apărut şi nu puteau apărea decât printr-o aplicare riguroasă a principiului raţiunii. Deci, după ce a fost forţat sufletul să intre în judecata necondiţionată, după ce s-a rezervat lumii, judecata ipotetică, nu mai rămânea pentru a treia idee decât premisa majoră discursivă. În mod foarte fericit o muncă pregătitoare în acest sens fusese deja făcută, şi anume *ens realinimum* al scolasticilor, însoţit de demonstraţia ontologiei a existenţei lui Dumnezeu, probă oferită în formă rudimentară de sfântul Anselm, apoi perfecţionată de Descartes. Aceste elemente, Kant le-a exploatat bucuros, îmbinându-le cu câteva reminescenţe ale unei opere din tinereţe scrisă în latină. Totuşi sacrificiul pe care Kant îl face, la acest capitol, de dragul simetriei arhitectonice depăşeşte orice măsură. Împotriva oricărui adevăr, reprezentarea grotescă, pentru că nu o putem numi altfel, a unei chintesenţe a tuturor realităţilor posibile este prezentată aici ca o noţiune esenţială şi nesesară a raţiunii. Pentru a o deduce, Kant emite această aserţiune falsă, după care cunoaşterea de către noi a lucrurilor particulare are loc printr-o limitare din ce în ce mai mare a conceptelor generale, că prin urmare trebuie ajuns la un concept suveran general, care să închidă în sine întreaga realitate. Această afirmaţie este la fel de contrară propriei sale doctrine cât şi adevărului; căci, exact invers, cunoaşterea noastră porneşte de la particular, pentru a se lărgi şi a ajunge până la general; noţiunile generale nu apar făcând abstracţie de lucrurile reale, singulare, cunoscute intuitiv, abstracţie care poate fi împinsă până la noţiunea suveran generată, care va cuprinde toate lucrurile sub ea, dar aproape *nimic în ea.* Aici Kant a dat peste cap literalmente mersul cunoaşterii noastre, şi i s-ar putea reproşa că a deschis calea şarlatanismului filosofic, devenind celebru în zilele noastre, care în loc să vadă în concept gânduri abstracte despre obiecte, dă dimpotrivă conceptelor prioritate în ordinea timpului şi nu vede în obiecte decât concepte

concrete; arlechiniadă filosofică care fireşte s-a bucurat de un succes enorm, când a ajuns pe scenă.

Chiar dacă admitem că orice raţiune trebuie sau cel puţin poate fără ajutorul vreunei relaţii să ajungă la noţiunea de Dumnezeu, acest lucru nu este posibil decât dacă această raţiune îşi ia ca ghid legea cauzalităţii. Lucru atât de evident încât nu are nevoie de demonstraţie. De aceea Cht. Wolf (*Cosmologia generalis*, praef., p. 1) zice: „Sanne in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Cantigentia universi et ordinis naturae, . una cum impossibilitate casus, sunt scala, per quam a mundo hoc adspectabili ad 'Deum ascenditur". Şi înaintea lui, Leibniz spusese deja despre principiul cauzalităţii: „Fără acest mare principiu nu am putea dovedi niciodată existenţa lui Dumnezeu (Théod, § 44). La fel în controversa cu Charke, § 126: „Îndrăznesc să spun că fără acest mare principiu nu s-ar putea ajunge la existenţa lui Dumnezeu." Dimpotrivă, gândirea desfăşurată în acest paragraf este atât de departe de a fi o noţiune esenţială şi necesară a naturii, încât ea trebuie să fie mai curând considerată drept capodopera produselor monstruoase ale unei epoci ca cea a evului mediu pe care împrejurări neobişnuite l-au împins pe calea erorilor şi bizareriilor celor mai stranii, epocă unică în istorie şi care nu se va mai întoarce niciodată. Desigur, această scolastică, odată ajunsă pe culmile dezvoltării ei, a scos demonstraţia principală a existenţei lui Dumnezeu din conceptul *eso realissimum*, şi nu s-a servit decât în mod accesoriu de alte dovezi; dar aceasta nu-i decât o metodă de învăţământ care nu dovedeşte nimic despre originea teologiei în spiritul uman. Kant a luat aici procedeele scolastice drept procedeu al raţiunii, eroare în care de altfel a căzut adesea. Dacă ar fi adevărat că, potrivit legilor esenţiale ale raţiunii Ideea lui Dumnezeu se trage dintr-un silogism disjunctiv, sub forma Ideii Fiinţei celei mai reale, această idee ar fi fost întâlnită deja la filosofii antici: dar niciunde, la nici unul din vechii filosofi nu se găseşte nici urmă de *ens realisimum*, deşi unii dintre ei vorbesc despre un creator al lumii, care nu face decât să dea o formă materiei care există independent de el, *un* δηιουργος; de altfel numai prin principiul cunoaşterii ajung ei la acest demiurg. Este adevărat că Sextus Empiricus (adv. Math, IV §88) citează o argumentaţie a lui Cleant pe care unii o iau drept probă ontologică. Dar ea nu are acest caracter, nu este decât un simplu raţionament prin analogie; într-adevăr, cum experienţa ne învaţă că pe pământ o fiinţă este mai excelentă decât cealaltă, şi cum omul fiind cel mai excelent închide seria deşi are încă numeroase defecte, trebuie

evident să existe fiinţe şi mai excelente, şi în cele din urmă o fiinţă de o excelenţă supremă χρατιστον αριστον, adică Dumnezeu.

Cu privire la obiecţiile radicale aduse teologiei speculative, care urmează, mă voi mărgini să remarc că ele sunt desigur într-o oarecare măsură, la fel cu critica celor trei Idei ale raţiunii, adică toată dialectica raţiunii, scopul şi ţinta întregii opere; că totuşi această parte polemică nu prezintă ca partea teoretică care o precede, adică estetica analitică, un interes general, permanent şi pur filosofic; ci interesul ei este mai curând temporar şi local, deoarece ea se referă la momentele principale ale filosofiei care a domnit în Europa până la Kant; totuşi ar fi meritul nemuritor al lui Kant de a fi dat prin această polemică lovitura de graţie a acestei filosofii. El a eliminat din filosofie teismul, căci în filosofia înţeleasă ca ştiinţă şi nu credinţă religioasă, nu există decât datele empirirce sau rezultatele unor demonstraţii sigure care să-şi afle aici locul. Fireşte, înţeleg prin filosofie ceea ce este practicat serios şi nu vizează decât adevărul şi nu acea filosofie care râde de Universităţi, în care teologia speculativă joacă întotdeauna rolul principal şi în care sufletul, ca o veche cunoştinţă se mişcă fără nici o jenă. Aceasta este filosofia care trage după ea pensiile şi onorariile şi chiar titlurile de consilier aulic; ea este aceea care din înălţimile semeţe pe care domneşte nici măcar nu realizează, timp de 40 de ani, existenţa unor oameni atât de mărunţi ca mine; care ar dori mult să scape de bătrânul Kant şi de criticile lui, pentru a-l aclama, din toată inima, pe Leibniz. -În afară de aceasta trebuie să remarc că, aşa cum scepticismul lui Hume relativ la conceptul de cauză a dat primul impuls doctrinei Kantiene a caracterului a priori al legii cauzei, tot aşa critica pe care o face Kant întregii teologii speculative îşi are poate punctul de plecare în critica pe care Hume o face întregii teologii populare, şi pe care a expus-o în a sa remarcabilă *Natural history of religion* şi în ale sale *Dialogues on natural religion*; poate Kant a vrut chiar, într-o oarecare măsură, să completeze aceste scrieri. Căci prima din scrierile sus numite ale lui Hume este în fond o critică a teologiei populare, critică care vrea să arate caracterul jalnic şi mizerabil al acesteia şi să trimită la teologia speculativă sau raţională ca la singura adevărată şi respectabilă. Kant, la rândul său, descoperă întreaga zădărnicie a acestuia din urmă, şi nu se atinge de teologia populară; dimpotrivă, o repune pe picioare, sub o formă mai nobilă ca pe o

credinţă întemeiată pe simţul moral. După el, pretinşi filosofi au pervertit în mod curios şi au deturnat acest simţ moral de la accepţia lui primă, transformându-l în cunoaştere raţională, în conştiinţă a divinităţii, în intuiţie intelectuală asupra sensibilului, a divinităţii etc.: pe când Kant, când a sfărâmat vechii şi respectabilii idoli, recunoscând întreg pericolul acestei întrevederi, nu căuta creând teologia morală decât să înalţe provizoriu câteva slabe metereze ca edificiul să nu-l acopere şi pe el în căderea lui şi ca să poată găsi timp să se retragă. În ce priveşte execuţia, o critică a raţiunii nu era deloc necesară pentru respingerea probei ontologice a existenţei lui Dumnezeu, căci este uşor de demonstrat şi fără să faci să intervină estetica şi analitica, că orice probă ontologică nu este decât un joc subtil de concepte, fără vreo valoare probată. Deja în *Organonul* lui Aristotel se găseşte un capitol, care pare să fi fost scris special pentru a respinge proba ontologică, atât de mult se potriveşte acestui scop; este vorba de capitolul al şaptelea din cartea a doua *Analyt. post.*; între altele se spune aici în mod expres το δε ϖ αι ουχ ουσια ουδενι, adică: „nu este fiinţă care să aibă ca esenţă faptul de a exista."

Respingerea probei ontologice este o aplicare a doctrinelor critice expuse până aici la un caz dat: noi nu avem ceva anume de spus în această privinţă. -Proba fizică teologică este o pură amplificare a probei cosmologice, pe care o presupune; ea nu a fost de altfel respinsă în mod expres decât în *Critica puterii de judecată*. Îi trimit la acest punct pe cititorii mei, la rubrica „Anatomie comparată", din scrierea mea asupra *Voinţei în Natură*.

Kant, cum am spus, nu are de a face în această critică decât cu teologia speculativă, cu teoriile *Şcolii*. Dacă dimpotrivă ar fi luată în consideraţie viaţa şi teologia populară, nu s-ar fi văzut silit să adauge celor trei probe o a patra, care acţionează asupra vulgului cu şi mai multă forţă, şi care în limbajul tehnic al lui Kant ar trebui numită: proba *ceraunologică* (prin fulger); este proba care se întemeiază pe nevoia noastră de a fi supuşi, pe slăbiciunea şi dependenţa omului vizavi de forţele naturale superioare, impenetrabile, şi în general ameninţătoare; adăugaţi acestui sentiment pornirea noastră firească de a personifica totul şi speranţa pe care o avem de a obţine ceva prin rugăciuni şi linguşiri sau chiar prin cadouri. În orice întreprindere umană se găseşte, într-adevăr, un element care nu este în puterea noastră şi care scapă calculelor: dorinţa de a ne face acest element favorabil explică originea zeilor. *Primus in orbe Deos fecit timor.*

Este o maximă a lui Petronius pe cât de justă pe atât de veche. Această dovadă în principal o critică Hume, şi în această privință el ne apare ca un precursor al lui Kant. -Dacă prin critica făcută teologiei speculative, Kant a pus pe cineva într-o încurcătură de durată, aceştia sunt profesorii de filosofie: în solda guvernelor creştine, ei n-ar putea lăsa să cadă *cel mai important* dintre articolele credinței[1]. Cum vor ieşi aceşti domni din încurcătură? -Pretinzând că existența lui Dumnezeu se înțelege de la sine. -Foarte bine! astfel lumea veche a inventat, cu prețul conştiinței sale, miracole pentru a-i demonstra existența; lumea nouă a pus în mişcare, cu prețul rațiunii sale, probe antologice, cosmologice şi fizico teologice, -şi pentru aceşti domni totul vine de la sine. Apoi, prin acest Dumnezeu care vine de la sine, ei explică lumea; şi iată filozofia lor.

Până la Kant subzista o adevărată dilemă între materialism şi teism; sau lumea era opera unui hazard orb, sau o inteligență ordinatoare acționând din afară a creat-o potrivit intențiilor şi ideilor sale; *Neque dabatur tertium*. De aceea ateismul şi materialismul erau puse pe acelaşi plan; te puteai îndoi că ar exista vreun materialist, adică un om capabil să atribuie unui hazard orb rânduiala naturii, şi mai ales a naturii organice, la care potrivirea cu scopurile se manifestă cu atâta evidență; să se citească, de exemplu, Eseurile lui Bacon (*Sermons fideles*), *Rssays on arheism*. Pentru vulg şi pentru englezi care, în această materie, se confundă cu vulgul, problema se pune întotdeauna astfel; acest lucru este adevărat chiar şi pentru savanții lor cei mai celebri; să se consulte numai *Osteologia comparată* de R. Owen, apărută în 1855, prefață, p. 11, 12: autorul aici nu s-a detaşat încă de vechea opoziție dintre doctrina lui Epicur şi a lui Democrit pe de o parte, şi pe de altă parte de idea „unei inteligențe", la care „cunoaşterea unei ființe asemeni omului a existat înainte ca omul să-şi fi făcut apariția". Întreaga finalitate trebuie să emane de la o *Inteligență*; chiar şi în stare de trezire pe care a făcut-o, pe 5

[1] Kant a spus: „Este absurd să ceri luminii rațiunii, dacă îi prescrii dinainte în ce parte să se încline" *(Critica rațiunii pure*, p. 547; V, 775). În afară de aceasta să se citească naivitatea următoare scăpată unui profesor de filosofie contemporan: „Dacă o filosofie neagă realitatea ideilor fundamentale ale creştinismului, sau este falsă, sau, deşi adevărată, n-ar putea fi de nici un folos", *-scilicet* pentru profesori de filosofie. Acesta este defunctul profesor Backmann care, în *Litteraturzeitung de lena*, din iulie 1840, nr. 126, a relevat atât de imprudent dogma tuturor colegilor săi. În această atitudine vizavi de adevăr, este un fapt prețios pentru natura filosofiei universitare: dacă refuză inflexibil să se plece în fața ideilor preconcepute, i se arată uşa fără discuție: „ieşi afară, adevărule, nu ne putem servi de tine. Îți datorăm ceva? Tu ne plăteşti? Deci înainte marş!"

septembrie 1853, la Academia de Ştiinţe, din această prefaţă oarecum modificată, nu a spus cu o naivitate copilărească: „Teologia, sau teologia ştiinţifică, este tot una" (Dări de seamă, semp. 1853). Dacă ceva în natură este potrivit cu un scop, trebuie să vedem în asta o operă intenţionată a Reflecţiei, a Inteligenţei. Ce vreţi? Trebuie oare ca unui englez sau Academiei de Ştiinţe să-i pese de *Critica puterii de judecată* ? Pot ei coborî până la cartea mea despre *Voinţa în Natură*? Privirile acestor domni se coboară atât de jos. Aceşti „iluştri confraţi" dispreţuiesc metafizica şi *„filosofia germană": -ei se mulţumesc cu* filosofia sănătosului bun simţ. Dar să spunem adevărul: valoarea acestei premise majore disjunctive, a acestei dileme dintre materialism şi teism, se bazează pe acestă opinie că lumea, pe care o avem sub ochi, este cea a lucrurilor în sine, că nu există altă ordine a lucrurilor decât ordinea empirică. Din momentul în care Kant a redus lumea şi ordinea lumii la pure fenomene, ale căror legi se bazează în principal pe formele intelectului nostru, nu mai era necesar să se explice existenţa şi esenţa lucrurilor şi a lumii prin analogie cu modificările pe care le percepem sau care se operează în natură; devenea inutil să admiţi că ceea ce noi concepem sub forma scopurilor şi mijloacelor a apărut în urma unei concepţii analoage. -Kant, prin importanta sa distincţie între fenome şi lucru în sine, i-a sustras teismului baza, şi pe de altă parte deschidea calea unor noi şi profunde explicaţii ale existenţei.

În capitolul despre scopurile dialecticii naturale a raţiunii, Kant afirmă că cele trei idei transcedentale au, în calitate de principii regulatoare, o anumită importanţă pentru evoluţia cunoaşterii naturii. Lui Kant trebuie să îi fi venit greu să ia în serios această aserţiune este incontestabil dimpotrivă că pentru orice savant admiterea acestor ipoteze este o piedică în cercetările naturale şi le face inutile. Pentru a lua un exemplu, să ne întrebăm dacă nu cumva credinţa în suflet, substanţă imaterială, simplă şi gânditoare, departe de a servi adevărurile pe care Cabanis le-a expus atât de bine, sau descoperirile lui Flurens, lui Marshall Hall sau a lui Ch. Bell, nu a fost mai curând pentru acestea cel mai stânjenitor dintre obstacole. Însuşi Kant nu a spus (Prolegomene, § 4) în „Ideile noţiunii sunt contrare şi defavorabile maximele cunoaşterii raţionale a Naturii"?

Nu este unul din cele mai neînsemnate merite ale lui Frederic cel Mare faptul că, sub guvernarea sa, s-a putut dezvolta şi publica *Critica raţiunii pure*. Sub orice altă guveranre, o asemnea îndrăzneală

ar fi fost cu greu îngăduită unui profesor cu leafă. Succesorul imediat al marelui rege i-a cerut lui Kant să promită că nu va mai scrie nimic.

„Aş fi putut renunța să păstrez în acest loc critica părții morale a filosofiei lui Kant, deoarece, douăzeci şi doi de ani după ce am scris critica pe care o veți citi, am publicat una mai amplă şi mai precisă în cartea mea asupra celor două probleme fundamentale ale Eticii". Totuşi a trebuit să o reproduc, aşa cum se găsea în prima ediție, pentru ca volumul meu să nu fie incomplet; şi de altfel ea poate servi de prefață la acestă critică ulterioară, mult mai clară, la care trimit cititorul pentru chestiunile esențiale.

Tot de dragul acelei simetrii arhitectonice, de care am vorbit, rațiunea teoretică trebuia să aibă o contraparte. *Intelectus practicus* al scolasticilor, care derivă din νους πραχτιχος a lui Aristotel (*De anima*, III, 10 şi Polit; VII, c. 14; δ μεν γαρ πραχτιχος εστι λογος, δ δε θεωρητιχος) furniza termenul. Totuşi, în timp ce la scolastici aceasta desemnează rațiunea folosită la combinațiile practice, aici rațiunea practică este socotită ca sursă şi origine a valorii morale de netăgăduit a acțiunilor umane, ca sursă a întregii virtuți, a întregii măreții sufleteşti, a oricărui grad de sfințenie care este posibil să fie atins. Toate acestea provin numai din rațiune şi o reclamă pe aceasta.

A acționa nerezonabil, sau a acționa din virtute, nobil, ca un sfânt, ar fi totuna; a acționa din egoism, cu răutate, a acționa prost, ar însemna să acționezi rezonabil. Totuşi în toate timpurile, toate popoarele, toate limbile au deosebit aceste două lucruri, şi aştăzi încă toți cei care nu cunosc limba nouă, adică lumea întreagă, cu excepția unui mic număr de savanți germani, le socotesc ca esențial diferite; pentru toți o conduită virtuoasă, şi un sistem de viață rezonabil sunt două lucruri absolut diferite. Dacă s-ar spune despre sublimul autor al religiei creştine, a cărui viață ne este prezentată cu modelul tuturor virtuților, că a fost cel mai rezonabil dintre oameni, am considera acest mod de exprimare ca nedemn şi aproape ca pe o blasfemie; la fel ar fi şi, dacă am spune că preceptele sale se mărginesc la a da cele mai bune instrucțiuni pentru a duce o viață rezonabilă. Când un om, conform acestor precepte, în loc să se gândească la propriile lui nevoi viitoare, nu caută decât să uşureze mizeria actuală a celorlalți, fără vreun gând ascuns; când acest om merge până la a da săracilor tot avutul său, apoi lipsit de toate, fără resurse, merge propovăduind

altora virtutea pe care a practicat-o el însuşi, toată lumea se înclină în fața unei asemenea conduite şi îl onorează; dar cine ar îndrăzni să îl celebreze, spunând că aceasta este culmea *rezonabilului?* -Vom clasifica de rezonabilă, dacă vrem să o elogicm, acțiunea eroică a lui Arnold Winkelried care, cu o măreție sufletească supraumană, strângând într-un mănunchi lăncile duşmane le-a îndreptat spre propriul lui corp, pentru a-şi salva compatrioții şi a le asigura victoria? -Dimpotrivă, când vedem un om preocupat, din tinerețe, doar de faptul de a duce o existență fără griji, de a găsi un mijloc pentru a-şi întreține soția şi copii, de a câştiga în ochii oamenilor o bună reputație, de a-şi procura onoruri exterioare şi distincții, fără să se lase vreodată abătut de la scopul său de plăceri actuale, de tentația de a sfida trufia celor puternici, de dorința de a răzbuna jignirile suferite sau umilințele nemeritate, de atracția față de preocupările estetice sau filosofie dezinteresate, de plăcerea de a vizita ținuturi rare, când lucrează, dimpotrivă, cu o perseverență şi o logică neobosită, pentru a-şi realiza scopul, vom îndrăzni să negăm faptul că acest filistin este nemăsurat de rezonabil, chiar şi atunci când şi-a permis să folosească unele mijloace, nu prea lăudabile, dar nepericuloase? Mai mult: când un scelerat, datorită unor tertipuri premeditate, unui plan îndelung elaborat, dobândeşte bogății, onoruri, tronuri chiar şi coroane, când amăgeşte apoi cu o perfidie subtilă Statele vecine, pune succesiv stăpânire pe ele şi devine astfel cuceritorul lumii, fără ca vreun considerent de drept sau uman să îl oprească; când cu o logică neabătută, calcă în picioare şi striveşte tot ce se împotriveşte acestui plan, când azvârle milioane de oameni în nenorociri de tot felul, când le risipeşte sângele şi viața, neuitând niciodată să îi recompenseze regal şi să-i protejeze întotdeauna pe adepții şi ajutoarele lui; când folosindu-se de orice împrejurare, el şi-a atins scopul; nu spunem atunci că un asemenea om trebuie să fi procedat extrem de rezonabil, că, dacă punerea la cale a planului cerea o rațiune puternică, îi era necesară, pentru a-l executa o rațiune, şi o rațiune eminamente practică, o rațiune sigură de sine? -Sau, preceptele pe care prudentul, consecventul, chibzuitul şi prevăzătorul Machiavelli le dă prințului, sunt întâmplător nerezonabile?[1]

Să spunem apropo de aceasta că problema ce şi-o pune Machiaveli, este de a rezolva chestiunea următoare: Cum poate reuşi un prinț, în ciuda duşmanilor dinăuntru şi din afară, să îşi păstreze pentru totdeauna puterea? Problema lui nu are nici o legătură cu problema morală, care constă în a te întreba dacă un prinț, ca om, trebuie să aibă o asemenea ambiție, sau nu, este ceva pur politic: dacă vrea să păstreze această putere, cum va reuşi? El va rezolva problema, exact aşa cum un alții respectă

Tot aşa cum malitia şi raţiunea fac casă bună, cum una nu devine cu adevărat fecundă decât prin alianţa cu cealaltă, tot aşa invers mărinimia o găsim asociată uneori cu lipsa de raţiune. Printre actele generoase dar rezonabile, îl putem număra pe acela al lui Coriolan care, după ce ani de zile şi-a folosit toate puterile pentru a se răzbuna pe romani, s-a lăsat înduioşat, la momentul potrivit, de rugăminţile Senatului şi de lacrimile mamei şi a soţiei sale, a renunţat să se răzbune, şi stârnind astfel mânia Volscii, a murit pentru romani a căror ingratitudine o cunoscuse şi pe care cu preţul atâtor eforturi căutase să îi pedepsească. -În sfârşit, pentru a ne face mai înţeleşi, să spunem că raţiunea se asociază adesea cu lipsa de minte. Este cazul atunci când adoptăm o maximă stupidă, dar o punem în aplicare cu logică. Un exemplu de acest gen ne este furnizat de prinţesa Izabela, fiica lui Filip II, care a jurat să nu îşi schimbe cămaşa, până când Ostend nu este prins, şi care s-a ţinut de cuvânt timp de trei ani. Toate jurămintele de altfel intră în această categorie; ele ţin de lipsa de minte, de incapacitatea de a înţelege legea cauzalităţii; nu eşti mai puţin rezonabil că îţi ţii jurământul, dacă tot ai fost atât de mărginit încât să îl faci.

Tot după aceste consideraţii îi vedem şi pe predecesorii lui Kant opunând conştiinţa, sediu al impulsurilor morale, raţiunii. Astfel Rousseau în a patra carte din *Emil*: „raţiunea ne înşeală, dar conştiinţa nu ne înşeală niciodată"; şi puţin mai departe: „Este imposibil să explici prin consecinţele firii noastre principiul imediat al *conştiinţei* independent de *raţiunea* însăşi." Şi mai departe: „Sentimentele mele fireşti pledau pentru interesul comun; dar *raţiunea* raportă totul la mine... S-a vrut în zadar să se stabilească virtutea numai prin *raţiune*, ce bază solidă i se poate da?..."

În *Visările unui singuratic* (a patra plimbare), el spune: „În toate chestiunile de morală dificile, m-am găsit întotdeauna în situaţia de a le rezolva prin dictatul conştiinţei, mai curând decât prin luminile raţiunii" -Aristotel spusese deja în mod expres că virtuţile îşi au sediul în αλογψ μοριψ της ψυχης (adică partea iraţională a sufletului), şi nu în λογον εχοντι (partea raţională). Conform cu aceasta Stobeu (Ecl, II, c.7) spune, vorbind despre peripateticieni:

---

regulile jocului de şah; ar fi nechibzuit să ceri teoreticianului acestui joc să răspundă la întrebarea dacă jocul de şah este moral. Ar fi tot aşa de ilogic să îi reproşezi unui ofiţer din armată că nu îşi începe lecţiile de instruire cu o conferinţă împotriva omorului şi omuciderii.

Την ηθιχην αρετυν υπολαμδανουσι περι αλογον μερος γιγνεθαι της ψυχης, επειδη διμερη προς την παρουσαν θεωριαν υπεθεντο την ψυχην, το μεν λογιχον εχουσαν, το δ'αλογον. Κει περι με το λογιχον την χαλοχαγαθιαν γιγνεσται, χαι την φρονησιν, χαι την αγχινοιαν, χαι [illegible] μαθειαν, χαι μνημην, χαι τας δμοιους, περι δε το αλογον, σωφροσυνην, χαι διχαιοσυνην, χαι ανδρειαν, χαι τας αλλας τας ηθιχας χαλουμενας αρητας. (Ethicam virtutem circa partem animae raţione carentem versari putant, cum duplicem, ad hanc dispositionem, animam ponant, ratione praeditam, et ca carentem. În parte vero ratione praedita collocant ingenuitatem. În parte vero ratione praedita collocant ingenuitatem, prudentiam, perspicacitatem, sapientiam, docilitatem, memoriam et reliqua; in parte vero ratione destinata temperantiam, justitiam, fartitudinem et reliquas virtutes quas ethicas vacabt) şi Cicero (*De nat. Deor*., III, c. 26-31) expune pe larg că raţiunea este mijlocul şi instrumentul necesar tuturor crimelor.

Am explicat că *raţiunea* este *facultatea conceptelor*. Această clasă specială de reprezentări generale şi neintuitive, simbolizate şi fixate numai prin cuvinte, este cea care distinge omul de animal şi îl face stăpânul lumii. Dacă animalul este sclavul prezentului, dacă el nu cunoaşte decât motivele sensibile imediate, şi prin urmare, când aceste motive i se prezintă, el este atras sau respins de ele în mod la fel de necesar ca fierul de magnet; dimpotrivă, la om, datorită raţiunii, s-a născut reflecţia. Reflecţia este cea care îi permite să vadă viitorul şi trecutul, să facă treceri în revistă rapide, ale propriei sale vieţi şi ale cursului lumii, este ceva care îl face independent de prezent, care îi dă puterea să facă după un examen matur, după ce a prevăzut şi combinat totul, binele ca şi răul. Dar tot ce face, el face în deplină conştiinţă a actelor sale; ştie cu precizie în ce sens se decide voinţa sa, ce a ales ea şi ce altă alegere ar fi putut face, şi această voinţă conştientă îl învaţă să lupte cu sine însuşi, să se oglindească în propriile lui acte. În toate aceste relaţii cu activitatea umană, raţiunea merită numele de *practică*; ea nu este teoretică decât atâta vreme cât obiectele de care se ocupă nu se raportează la activitatea subiectului care gândeşte, ci au un interes pur teoretic, la care puţini oameni sunt accesibili. Sensul expresiei „raţiune practică" atât de întins este destul de bine redat de o expresie latină *prudentia* despre care Cicero (*De nat. Deor*, II, 22) spune că este cuvântul *providenţa* contractat; dimpotrivă cuvântul „ratio", când este folosit pentru a desemna o facultate a spiritului,

semnifică în general raţiunea propriu-zis teoretică, deşi cei vechi nu respectă prea strict această diferenţă. -La aproape toţi oamenii raţiunea are o tendinţă aproape exclusiv practică, doar dacă părăsim şi această tendinţă, dacă gândirea îşi pierde puterea asupra acţiunii, dacă vorbele poetului latin *Video meliora probaque, deteriora sequor* sau ale proverbului francez „le matin je fais des projets, et le soir je fais des soltises", devin adevăruri, dacă omul se încredinţează, pentru controlul actelor sale, nu gândirii ci impresiei actuale, aproape la fel cum face animalul, îl numim „nerezonabil" (fără ca acest cuvânt să implice un reproş moral), deşi la propriu vorbind, nu raţiunea este cea care îi lipseşte. Ceea ce îi lipseşte, este faptul de a şti să o aplice la modul său de a acţiona, şi s-ar putea spune într-o oarecare măsură că raţiunea sa este pur teoretică şi nu practică. Totuşi el poate fi un om foarte cumsecade; astfel mulţi oameni care nu pot vedea un nenorocit fără să îi dea o mână de ajutor, chiar cu preţul unor sacrificii, nu îşi plătesc datoriile. Un astfel de caracter privat de raţiune nu este capabil să comită mari crime, pentru că logica, disimularea şi stăpânirea de sine pe care acesta le reclamă nu îi stau în putere. Nu îi va veni mai puţin greu să ajungă la un grad mai înalt de virtute; căci oricare ar fi înclinarea sa firească spre bine, veleităţile trecătoare de a acţiona rău, cărora orice om le este supus, îl vor asalta şi pe el, şi cum raţiunea lui, lipsită de simţ practic, nu le poate opune maxime imuabile şi hotărâri ferme, ele se vor realiza în mod fatal.

Raţiunea îşi redă caracterul său cu adevărat *practic* la firile foarte rezonabile, care din această cauză sunt numite în viaţa curentă filosofi practici, şi care se disting printr-o cumpătare ieşită din comun, în situaţii neplăcute ca şi în momentele de bucurie şi de fericire, printr-o stare de spirit întotdeauna echilibrată, prin fermitate în hotărârea luată. În realitate, preponderenţa raţiunii la ei, adică a cunoaşterii abstracte mai degrabă decât a celei intuitive, talentul de a trece rapid în revistă, cu ajutorul conceptelor generale, viaţa întreagă în ce are ea esenţial, este ceea ce i-a familiarizat o dată pentru totdeauna, cu noţiunea a ceea ce este iluzoriu în impresia de moment, cu nestatornicia a toate, cu scurtimea vieţii, cu zădărnicia plăcerilor, cu inconştienţa fericirii şi cu marile şi micile perfidii ale hazardului. Nu li se întâmplă deci nimic la care ei să nu se fi aşteptat, şi ceea ce ştiu *in abstracto* nu îi surprinde şi nu îi face să îşi iasă din calmul obisnuit atunci când le apare în realitate sub forma unui caz particular. Prezentul, intuitivul, realul exercită dimpotrivă o asemenea putere asupra firilor, mai puţin rezonabile, încât conceptele reci şi incolore

dispar în umbra conştiinţei: ei îşi uită hotărârile şi principiile de conduită, şi devin prada impresiilor şi pasiunilor de tot felul. Am expus deja la sfârşitul primei cărţi că după părerea mea morala stoică nu era la origine decât o serie de precepte, recomandând o viaţă *rezonabilă*, în sensul în care tocmai am vorbit. O astfel de viaţă o celebrează Horaţiu în mai multe rânduri în numeroase pasaje. Aşa trebuie înţeles al său *Nil admirari*, ca şi inscripţia delfică Μηδεν αγαν. Să traduci *Nil admirari* prin „a nu admira nimic" este un adevărat contrasens. Acest sfat al lui Horaţiu nu se aplică atât în domeniul teoriei cât în cel al practicii şi poate fi parafrazat astfel: „Nu stima nimic în mod absolut, nu te îndrăgosti de nimic, nu crede că posedarea unui anumit lucru aduce fericirea; dorinţa puternică de a poseda un obiect nu este decât o tristă himeră, de care te debarasezi la fel de sigur, dar cu mai multă uşurinţă, printr-o cunoaştere clară decât printr-o posedare greu obţinută". În acelaşi sens foloseşte şi Cicero cuvântul *admirari* (*De divinatione*, II, 2). Ceea ce urmăreşte Horaţiu, este acea αθαμδια, acea αχαταπληξις acea αθαυμασια pe care Democrit o celebra ca pe supremul bine. (Cf. Clem. Alex., Strom., II, 21; Strabon, I, p. 98 şi 103). -Nu ar putea fi propriu-zis vorba atât de viciu cât de virtute apropo de un sistem de viaţă atât de rezonabil, dar acest uz practic al raţiunii pune în valoare adevărata superioritate a omului asupra animalului, şi dă sens şi conţinut acestei expresii: demnitatea omului.

În toate cazurile date şi imaginabile, diferenţa dintre o acţiune rezonabilă şi o acţiune nerezonabilă rezultă din faptul că motivele sunt, sau concepte abstracte, sau reprezentări intuitive. De aceea explicaţia pe care am dat-o raţiunii se potriveşte perfect cu deprinderile de limbă din toate timpurile şi la toate popoarele; dar aceste deprinderi nimeni nu le va considera ca pur arbitrare sau accidentale, ci va recunoaşate că ele au rezultat din această diferenţă dintre diversele facultăţi ale spiritului de care fiecare suntem conştienţi; acestă conştiinţă este cea care dictează cuvântul, fără a-l ridica totuşi la precizia unei definiţii abstracte. Strămoşii noştri nu au creat cuvintele fără să depoziteze în ele un sens determinat, pentru simpla plăcere de a lăsa peste secole filosofii să pună stăpânire pe ele pentru a le determina conţinutul, ei desemnau prin cuvinte concepte foarte limpezi. Cuvintele nu sunt deci un bun fără stăpân, şi a strecura în ele un înţeles pe care nu l-au avut până atunci, înseamnă să introduci pentru toată lumea dreptul de a da fiecărui cuvânt înţelesul pe care îl vrea, înseamnă să duci la anarhie fără margini. Deja Locke a

arătat în mod expres că în filosofie cea mai mare parte a dezacordurilor se nasc din proasta folosință a cuvintelor. Pentru a ne convinge de acest lucru, să aruncăm o privire asupra abuzului infam pe care o grămadă de sofiști, fără minte, îl fac astăzi cu cuvintele „substanță, conștiință, adevăr" etc. Explicațiile și asertiunile tuturor filosofilor, din toate timpurile, cu excepția anilor din urmă, privitor la rațiune, nu se potrivesc mai puțin cu teoria mea decât conceptele răspândite la toate popoarele despre acest privilegiu al omului. Să vedem în cartea a V-a din *Republica*, și în multe alte locuri, ce înțelege Platon prin λογιμον, prin λογιστιχον της ψυχης, ce spune Cicero în *De nat. Deor*, III, 26-31, ce spun despre aceasta Leibniz și Locke în pasajele deja citate în prima carte. Citatele nu s-ar mai termina, dacă aș vrea să arăt că toți filosofii înaintea lui Kant au vorbit despre rațiune exact în sensul pe care îl înțeleg eu, deși nu au știut să-i explice esența cu claritatea și precizia dorită, reducând-o la o trăsătură unică. Că se înțelegea puțin prin rațiune înaintea apariției lui Kant, se poate vedea din două disertații ale lui Sulzer, care se găsesc în primul volum din a sa *Culegere de lucrări filosofice*; prima este intitulată: *Analiza conceptului de rațiune*, alta: *Despre inflența reciprocă a rațiunii și limbajului*. Dacă apoi comparăm modul în care se vorbește astăzi despre rațiune, datorită acestei erori a lui Kant care de atunci încoace a fost îngroșată nemăsurat și a luat proporții uimitoare, vom fi obligați să admitem că toți înțelepții antichității, că toți filosofii anteriori lui Kant au ratat conceptul; căci preceptiile, intuițiile, înțelegerile, presentimentele rațiunii, fenomenele care tocmai au fost descoperite, le-au rămas la fel de străine cât ne este nouă de străin al șaselea simț la lilieci. În ce mă privește, trebuie să mărturisesc că atunci când mi se vorbește despre rațiunea care percepe imediat, care concepe și care vede printr-o intuiție intelectuală Absolutul și Infinitul, când sunt întreținut cu tot felul de baliverne de acest gen le realizez în ignoranța mea cam tot atât cât al șaselea simț la lilieci. Dar ceea ce va onora etern invenția, sau dacă preferați descoperirea acestei rațiuni care pricepe imediat tot ce vrea, este faptul de a fi un expedient incomparabil care permite filosofului să iasă din încurcătură cel mai ușor cu putință, el și ideile lui pe cât de fixe pe atât de favorite, în ciuda a toți Kant și a tuturor *Criticilor rațiunii*. Invenția și primirea de care s-a bucurat fac onoare timpului nostru. Dacă esența rațiunii (το λογιμον, η φρησις, ratio, raison, reason) a fost recunoscută de filosofii din toate timpurile în ceea ce are ea mai important, deși nu a fost determinată cu destulă precizie

nici concentrată într-un singur punct; în schimb, ei nu şi-au dat tot atât de bine seama de natura *intelectului* (νους διανοια, intellectus, esprit, intellect, understanding). Li se întâmplă să îl confunde cu raţiunea, şi de aceea nu ajung la o explicare perfectă, pură şi simplă a esenţei acesteia din urmă. La filosofii creştini conceptul de intelect a mai căpătat un înţeles accesoriu de la această accepţie, mulţi pretind, pe bună dreptate, că prin *intelect* numai, adică fără revelaţie, este posibilă cunoaşterea obligaţiei virtuţii. Acest înţeles a avut o oarecare influenţă chiar şi asupra expunerii şi a vocabularului lui Kant. Dar opoziţia din care el rezultă are la propriu o importanţă pozitivă şi istorică, este un element străin filosofiei şi nu trebuie să se amestece cu aceasta.

Te-ai fi putut aştepta să îl vezi pe Kant, în cele două *Critici ale raţiunii*, respectând metoda următoare: pornind de la expunerea esenţei raţiunii în general, şi determinându-i astfel genul, el ar fi urmat să treacă la explicarea celor două specii, arătând cum aceeaşi raţiune se manifestă în două moduri atât de diferite, şi totuşi, păstrându-şi sub cele două forme caracterul principal, se relevă întotdeauna una şi aceeaşi. Dar nici urmă de asemenea procedeu. Cât sunt de insuficiente, de nesigure şi disparate explicaţiile pe care le dă ici şi colo în *Critica raţiunii pure* referitor chiar la facultatea care o critică, am arătat deja. *Raţiunea practică* şi-a făcut deja apariţia, fără a fi anunţată, în *Critica raţiunii pure*, şi acum, în critica special consacrată, o întâlnim ca pe ceva foarte natural şi care nu are nevoie de dovezi, fără ca deprinderile de limbaj din toate timpurile şi la toate popoarele filosofi anteriori lui Kant să poată fi invocate ca protest. *Crasso modo*, iată, după diverse pasaje, care este opinia lui Kant: cunoaşterea principiilor a priori este caracterul esenţial al raţiunii; dar, cum cunoaşterea valorii etice a acţiunilor nu este de origine empirică, este şi ea un principiu a priori, care îşi are originea în *raţiunea practică*. -Am arătat destul de des falsitatea acestei explicaţii a raţiunii. Dar, făcând abstracţie de această falsitate, ce procedeu superficial şi puţin întemeiat este acela care se sprijină pe o singură caracteristică comună, independentă faţă de experienţă, pentru a reuni lucrurile cele mai eterogene, ignorând prăpastia adâncă, de netrecut care le separă în toate privinţele! Să admitem chiar -fără a-l recunoaşte -faptul următor: cunoaşterea valorii etice a acţiunilor noastre se naşte dintr-un imperativ care se găseşte în noi, dintr-o *datorie* necondiţionată; această datorie nu va fi în mod esenţial distinctă de acele forme generale ale cunoaşterii, pe care el ni le arată

în *Critica raţiunii pure* ca fiindu-ne cunoscute a priori, şi determinând prin urmare în mod necesar întreaga experienţă posibilă? Diferenţa între această *necesitate* a principiilor, care face ca în subiect forma oricărui obiect să fie deja determinată, şi această *datorie* a moralităţii, este atât de evidentă, încât nu este posibil ca printr-un tur de forţă să le asimilezi pe baza caracterului lor comun de cunoştinţe neempirice; această coincidenţă nu este într-adevăr suficientă pentru a justifica filosofic identificarea originii acestor două puteri.

De altfel leagănul acestui copil al raţiunii practice, al *datoriei absolute* sau imperativ categoric, se găseşte, nu în *Critica raţiunii practice*, ci deja în cea a *raţiunii pure* (p.803; V. 830). Naşterea este grea şi nu reuşeşte decât datorită unui „iată de ce", care ca un forceps se strecoară cu îndrăzneală, aş spune aproape impudic, între cele două propoziţii între care nu este nici un raport, pentru a stabili între ele o legătură de la principiu la consecinţă. Kant pleacă într-adevăr de la această propoziţie, că noi nu suntem numai determinaţi de motive intuitive dar şi de motive abstracte, şi iată cum o formulează: „Nu numai ceea ce există, adică ceea ce afectează imediat simţurile, determină voinţa umană; ci noi avem puterea de a triumfa asupra impresiilor exercitate asupra sensibilităţii noastre prin reprezentarea ceea ce, chiar în mod îndepărtat, ne este dăunător dar util. Aceste reflecţii asupra a ce este de dorit din punctul de vedere al stării noastre întregi, adică a ceea ce este bun şi util, se sprijină pe raţiune". (Nimic mai just. Numai dacă ar putea întotdeauna vorbi astfel despre raţiune!) „*Iată de ce* aceasta dă legi care sunt imperative, adică legi obiective ale libertăţii, care spun ce trebuie făcut, deşi acest lucru nu se face poate niciodată!" -Astfel, şi fără a fi altfel acreditat, imperativul categoric face un salt în lumea pe care o va guverna prin a sa *datorie* necondiţionată -un fel de spectru din lemn. Căci conceptul de datorie are drept condiţie necesară relaţia cu o pedeapsă de care eşti ameninţat, sau cu o recompensă promisă: nu ar putea fi separată de ele fără a-şi pierde ea însăşi întreaga valoare; de aceea o *datorie necondiţionată* este o *contraditio in adjecto*. Trebuia relevată această greşeală, deşi ea este strâns legată de marele merit al lui Kant în morală, care constă în a fi eliberat etica de toate principiile din lume ale experienţei, şi mai ales de toate teoriile despre fericire directe sau indirecte, de a fi arătat cu adevărat că domnia virtuţii nu ţine de această lume. Acest merit este cu atât mai mare cu cât vechii filosofi, cu excepţia doar a lui Platon, şi anume peripateticienii, stoicii, epicurienii, au căutat prin artificii foarte diferite fie să stabilească

dependența respectivă a virtuții de fericire prin mijlocirea principiului rațiunii, fie să le identifice prin mijlocirea principiului contradicției. Același reproș îi atinge pe filosofii moderni anteriori lui Kant. Meritul acestuia din urmă, în această privință, este desigur foarte mare; totuși nu este corect să amintim că unele părți ale expunerii sale nu răspund tendinței și spiritului eticii, și de asemeni că nu este nicidecum primul care a purificat virtutea de orice element de eudemonism. Căci Platon deja, în principal în *Republica*, spune în mod expres că virtutea nu trebuie să fie adoptată decât pentru ea însăși, chiar dacă nenorocirea și rușinea ar trebui să îi fie asociate iremediabil. Creștinismul predică cu și mai multă forță o virtute absolut dezinteresată, care nu trebuie să fie practicată în vederea unei recompense chiar și într-o altă viață, ci întru totul gratuit, din dragoste pentru Dumnezeu; căci nu faptele justifică virtutea, ci credința care le însoțește, simptom unic care relevă virtutea. Să se citească Luter, *De libertate christiana*, Nu vreau să îi pun la socoteală pe hinduși; cărțile sfinte zugrăvesc peste tot speranța într-o recompensă ca pe drumul prin întuneric, care nu va duce niciodată la salvare. Teoria lui Kant nu ajunge încă la această puritate; sau mai curând expunerea este mult inferioară spiritului, este uneori chiar diametral opusă. În disertația care urmează asupra „Supremului Bine" găsim virtutea asociată fericirii. Datoria originar necondiționată postulează totuși în cele din urmă o condiție; o face la drept vorbind pentru a se debarasa de o contradicție internă care o împiedică să trăiască. Fericirea în Supremul Bine nu este dată distinct ca motiv al virtuții; totuși această fericire este acolo, ca un articol secret, a cărui prezență reduce tot restul la starea de contract Wusanin: ea nu este propriu-zis recompensa virtuții, ci un bacșiș, spre care virtutea, o dată lucrarea terminată, întinde pe ascuns mâna. Pentru a ne convinge de acest lucru, să consultăm *Critica rațiunii practice* (p. 223-266 din edit. 4, p. 264-295 din ediția Rosenkr.) Aceeași tendință se regăsește în toată teologia sa morală; prin această morala se distruge ea însăși. Căci, repet, orice virtute practicată în vederea unei anumite recompense se sprijină pe un egoism prudent, metodic și prevăzător. Conținutul datoriei absolute, legea fundamentală a rațiunii practice este faimosul: „Acționează astfel încât maxima voinței tale să poată fi considerată ca principiul unei legislații generale". -Acest principiu îl însărcinează pe cel care caută îndrumător al propriei sale voințe să găsească unul și pentru ceilalți. -Ne întrebăm apoi cum poate fi găsit un astfel de îndrumător. Pentru a descoperi regula conduitei mele; nu trebuie să mă am în vedere numai

pe mine, ci ansamblul indivizilor. Adică ținta mea, departe de a fi propriul meu bine, este binele tuturor fără distincție. Dar întotdeauna este vorba de bine. Și în acest caz găsesc că binele tuturor nu va fi atins decât în măsura în care fiecare va considera egoismul său ca un hotar pentru cel al celorlalți. Desigur urmează de aici că nu trebuie să dăunezi nimănui, deoarece adoptarea universală a acestui principiu face să nu mi se aducă daune nici mie; dar numai din cauza acestui avantaj personal, eu, care sunt în căutarea unui principiu moral pe care nu îl posed încă, doresc transformarea principiului de care este vorba în legea universală. Și este sigur că dorința de a realiza în acest fel binele meu, adică egoismul, este sursa acestui principiu etic. Ca bază a politicii, el ar fi excelent; ca principiu al moralei nu valorează nimic. Cel care caută un îndrumător pentru voința tuturor, așa cum îl presupune acest principiu moral, este evident înainte de toate în căutarea unui îndrumător personal, altfel totul i-ar fi indiferent. Dar acest îndrumător nu poate fi decât propriul său egoism, căci acest egoism este unicul loc de confluență prin care pătrunde în el conduita ceiluilalt;doar prin mijlocirea lui și din considerație pentru el poate avea o voință care să influențeze actele celuilalt, și de acest lucru să fie interesat. Kant lasă el însuși cu multă naivitate să se înțeleagă acest lucru (p. 123 din *Crit. raț. pract.*, p. 192 din ediț. Rosenkr.), căci iată cum explică el în acest pasaj căutarea unei maxime pentru voință: „Dacă toată lumea ar privi nenorocirea celuilalt cu o totală indiferență, și dacă tu ai ține de o astfel de ordine a lucrurilor, ai accepta această indiferență? Această acceptare din partea unui individ ar echivala cu aprobarea unei legi nedrepte îndreptată împotriva lui însuși (*quam temere in nosmet legem sancimus iniquam!*). „La fel în *Fundamentul metafizicii moravurilor* (p. 56 din ediț. 3, p. 50 din ediț. Rosenkranz): „O voință care ar decide să nu susțină pe nimeni la nevoie ar fi în contradicție cu ea însăși, căci sunt cazuri în care ea însăși are nevoie de *dragostea și simpatia celuilalt*". Acest principiu moral care, privit îndeaproape, nu este altceva decât expresia indirectă și voalată a acestui vechi și simplu precept, *quod tibi fieri non vis, alterine feceris*, se referă deci imediat la ceea ce este pasiv în noi, la suferință, apoi mediat numai la activitate; de aceea ar putea servi drept ghid într-o *instituție politică*, care este destinată să păzească oamenii de *nedreptăți*, și care caută să procure tuturor și fiecăruia cea mai mare parte de fericire; dar în morală, unde obiectul cercetării eset *actul* ca *act* în semnificația lui imediată din punctul de vedere al *agentului*, și nu al consecințelor actului, suferința, nici a importanței

actului în raport cu celălalt, această considerare pasivă nu este admisibilă, deoarece în realitate ea se reduce la o căutare a fericirii, adică la egoism.

Nu putem deci împărtăşi bucuria pe care o resimte Kant la faptul de a şti că principiul său moral nu este material, adică nu are un obiect drept motiv, ci este pur formal, ceea ce face ca el să răspundă simetric principiilor pur formale pe care ne-am învăţat să le cunoaştem din *Critica raţiunii pure*. Desigur, în loc de a fi o lege, nu este decât o formulă pentru căutarea unei legi; dar mai întâi această formulă se găsea deja mai scurtă şi mai clară în adagiul: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*; apoi analiza acestei formule arată că numai consideraţia pentru fericirea personală îi este unic conţinut, că ea nu poate servi prin urmare decât egoismului rezonabil, sursă a oricărei intuiţii legale.

O altă greşeală care a mai fost relevată adesea în sistemul moral al lui Kant, deoarece şochează sentimentele tuturor, şi Schiler a luat-o în râs într-una din epigramele sale. Este această afirmaţie pedantă, că o acţiune, pentru a fi cu adevărat bună şi meritorie, trebuie să fie înfăptuită din pur respect faţă de lege şi de conceptul de datorie, şi conform unei maxime abstracte a raţiunii, nu din înclinaţie, din bunăvoinţă faţă de celălalt, din simpatie, din milă, din vreo pornire duioasă a inimii; sentimentele (v. Crit. raţ. pract., p. 132; p. 257 din ed. Rosenkr.) sunt chiar foarte stingheritoare pentru persoanele foarte aşezate, căci ele produc confuzie printre maximele lor chibzuite; acţiunea trebuie săvârşită oarecum fără voie depăşind o anumită silă. -Dacă remarcăm că agentul nici măcar nu este susţinut de speranţă într-o recompensă, se va putea cântări toată greutatea acestei exigenţe. Dar, ceea ce este mai grav, acest mod de a înţelege actul moral este întru totul contrar adevăratului spirit de virtute; nu actul în el însuşi este bun, ci dragostea din care el purcede, bucuria de a-l înfăptui, este cea care îi dă preţ, fără de care el rămâne literă moartă. De aceea creştinismul ne învaţă pe bună dreptate că toate înfăptuirile noastre exterioare sunt fără valoare, dacă nu purced dintr-o intenţie generoasă, fruct al dragostei; că nu înfăptuirile acestea (*opera operata*) garantează salvarea şi răscumpărarea, ci credinţa, intenţia generoasă pe care doar duhul sfânt o conferă şi pe care nu o zămisleşte voinţa liberă şi gândită care nu are în vedere legea. Să ceri împreună cu Kant ca orice acţiune virtuoasă să fie făcută din pur respect gândit pentru lege şi conform unor maxime abstracte, ca ea să fie executată la rece şi împotriva oricărei înclinaţii, ar echivala cu a

spune că o adevărată operă de artă trebuie să rezulte din aplicarea gândită a regulilor estetice. La întrebarea deja pusă de Platon și Seneca, dacă virtutea poate fi învățată, trebuie răspuns negativ. Vom fi obligați în sfârșit să recunoaștem acest fapt, care de altfel a dat naștere teoriei creștine a aleșilor, a grației, și anume că în esența lor intimă principală, virtutea ca și gândul sunt înnăscute; că forțele reunite ale tuturor profesorilor de estetică sunt neputincioase în a conferi cuiva facultatea de a produce opere de geniu, adică adevărate opere de artă, că va fi de asemeni imposibil tuturor profesorilor de morală, tuturor predicatorilor de virtuți, să facă dintr-un caracter josnic un caracter nobil și virtuos, imposibilitatea care este încă și mai vădită ca cea a transmutării plumbului în aur; și că găsirea unei morale și a unui principiu moral suprem care să aibă ca scop să acționeze asupra unității, să o transforme și să o amelioreze, nu se poate compara cu căutarea pietrei filosofice. -Cât despre posibilitatea unei schimbări spirituale complete a omului (renaștere), nu printr-o cunoaștere abstractă (morală), ci printr-o cunoaștere intuitivă (acțiune a grației), vom vorbi mai îndelung la sfârșitul Cărții a patra. Conținutul acestei cărți mă dispensează de altfel de obligația de a insista mai mult asupra acestui subiect.

Kant nu a pătruns deloc adevăratul înțeles al conținutului moral al acțiunilor; este ceea ce reiese și din teoria despre binele suprem ca îmbinare necesară a virtuții și fericirii, prima făcând ființa demnă de ultima. Din punct de vedere logic mai întâi i se poate obiecta lui Kant faptul că acest concept de demnitate care este decisiv presupune o morală gata făcută care îl întemeiază, că prin urmare nu de la el trebuia pornit. Din Cartea noastră a patra rezultă că orice virtute adevărată, după ce a atins gradul suprem, ajunge în cele din urmă la o renunțare totală, în care orice voință își află sfârșitul, fericirea dimpotrivă, este voința satisfăcută; virtutea și fericirea sunt deci în mod esențial ireconciabile. Cel pe care expunerea mea îl va fi convins va fi complet edificat prin însuși acest fapt de falsitatea vederilor lui Kant privind binele suprem. Și independent de această expunere pozitivă, nu am nimic negativ de adăugat.

Slăbiciunea lui Kant pentru simetria arhitectonică se întâlnește deci în *Critica rațiunii practice*. Ea este croită după același tipar ca și *Critica rațiunii pure*, aceleași titluri, aceleași forme sunt transportate aici, într-un mod evident arbirar; tabela categoriilor libertății mai ales constituie o dovadă frapantă în acest sens.

Teoria dreptului este una din ultimile opere ale lui Kant şi o operă atât de slabă încât nu socotesc necesar să combat, deşi o dezaprob în întregime. Pare să nu fie opera unui mare om, ci produsul unui murítor de rând, şi propria-i slăbiciune o va face să moară de moarte naturală. În materie de drept las deci deoparte polemica, pentru a nu mă preocupa decât de latura pozitivă, adică de trăsăturile fundamentale ale acestei ştiinţe, trăsături care vor fi găsite în Cartea a patra. Să mi se permită numai câteva remarci generale cu privire la teoriile dreptului la Kant. Defectele pe care, în aprecierea mea la *Critica raţiunii pure*, le-am relevat ca inerente geniului lui Kant, se întâlnesc atât de abundent în *Teoria dreptului* încât ai adesea impresia că citeşti o parodie satirică a manierei kantiene, sau că cel puţin auzi un kantian. Iată două din aceste defecte principale: Kant pretinde (şi mulţi au încercat acest lucru după aceea) să separe riguros dreptul de etică, şi totuşi nu vrea să facă să depindă dreptul de o legislaţie pozitivă, adică de o constrângere arbitrară, ci să lase să subziste *în sine* a priori conceptul de drept. Acest lucru este imposibil; căci activitatea, în afara valorii sale morale, în afara influenţei sale fizice asupra celuilalt, care face posibilă constrângerea arbitrară, nu admite un al treilea mod de a fi. De aceea, Kant atunci când spune: „Datoria de drept este cea care poate fi împreună cu forţa"; sau acest *poate* trebuie înţeles în sens fizic, şi atunci orice drept este pozitiv şi arbitrar, şi reciproc orice voinţă care se impune este dreaptă; sau acest *poate* trebuie înţeles în sens moral, şi iată-ne reveniţi la domeniul moralei. La Kant conceptul de drept pluteşte între cer şi pământ, nu ar putea să se fixeze de sol; pentru mine, conceptul de drept este de domeniul moralei. În al doilea rând, determinarea conceptului de drept este total negativă şi prin urmare insuficientă. „Se numeşte drept ceea ce se acordă cu existenţa simultană a diverselor libertăţi individuale conform cu legea generală". Libertatea (adică libertatea empirică, fizică, nu libertatea morală a voinţei) constă în a nu stingheri, a nu pune piedici, este deci o simplă negaţie. Existenţa termenilor unii alături de alţii are un semn analog; nu suntem deci decât în prezenţa unor negaţii şi nu obţinem conceptul pozitiv pe care îl căutăm, dacă nu îl cunoaştem deja din altă parte. Pe parcursul cărţii sunt desfăşurate vederile cele mai false, aceea de exemplu că, în starea de natură, în afara Statului, nu există drept de proprietate, ceea

ce este totuna cu a spune că orice drept este pozitiv şi că dreptul natural se întemeiază pe dreptul pozitiv, în timp ce doar contrariul este adevărat. Voi mai semnala explicaţia pe care el o dă achiziţionării legale prin luarea în posesie; obligaţia morală de a institui o constituţie civilă; fundamentul dreptului penal, toate teoriile împotriva cărora nu trebuie aduse, aşa cum am făcut-o deja, obiecţii speciale. Totuşi aceste erori ale lui Kant au exercitat o influenţă foarte nefastă; ele au tulburat şi au întunecat adevăruri recunoscute şi enunţate de multă vreme, au favorizat la teorii bizare, multe scrieri şi multe discuţii. Desigur această derută nu putea dura, şi vedem deja cum adevărul şi bunul simţ îşi croiesc o cale nouă: *Dreptul natural* al lui J. C. F. Meister stă îndeosebi mărturie a acestei întoarceri la adevăr, în pofida atâtor teorii bizare şi întortocheate; totuşi nu socotesc această carte ca un model de perfecţiune desăvârşită.

Mi se va permite după toate cele spuse până acum, să fiu foarte scurt în privinţa *Criticii puterii de judecată* însăşi. Un fapt surprinzător: Kant, căruia arta i-a rămas foarte străină, care, după toate aparenţele, era puţin făcut să guste frumosul, care, desigur, nici nu a avut vreodată prilejul să vadă o operă de artă demnă de acest nume, care în sfârşit pare să nu îl fi cunoscut niciodată pe Goethe, singurul om din secolul şi ţara sa care se putea potrivi cu el, este, spun eu, un fapt surprinzător că, în ciuda a tot, Kant a putut face un serviciu atât de mare şi durabil filosofiei artei. Acest serviciu constă în aceea că, în toate consideraţiile anterioare asupra artei şi frumosului, obiectul nu era niciodată privit decât din punct de vedere empiric, şi se caută, sprijinindu-se pe fapte, proprietatea care deosebeşte cutare obiect declarat frumos de un alt obiect de acelaşi fel. Pe această cale, se ajungea mai întâi la judecăţi particulare pentru a se ridica puţin câte puţin la altele mai generale. Se făceau eforturi pentru a se separa ceea ce este în mod autentic frumos de ceea ce nu este frumos cu adevărat pentru a se stabili caracteristicile după care este recunoscută acea frumuseţe adevărată, pentru a le erija în regulă. Frumosul şi contrariul său, şi prin urmare ceea ce trebuie să ne străduim să reproducem şi să evităm, regulile cel puţin negative care trebuie prescrise, mijloacele de a provoca plăcerea estetică, aşadar condiţiile obiective cerute pentru aceasta, aceasta era aproape exclusiv tema tuturor consideraţiilor asupra artei. Aristotel inaugurase

această metodă, şi ea a fost urmată, până în aceste ultime timpuri de Home, Burke, Winkelmann, Lessing, Herder etc. Generalitatea principiilor găsite i-a determinat pe filosofi, este adevărat la o ultimă analiză, să ia în consideraţie subiectul şi s-a remarcat că dacă s-ar fi ajuns la cunoaşterea exactă a efectului produs asupra subiectului de operă de artă, s-ar fi putut determina a priori care îi este, în opera de artă, cauza, singura modalitate de a da acestui studiu o bază ştiinţifică. Acest fapt a prilejuit o mulţime de consideraţii psihologice, dintre care cele mai importante au fost a lui Alexandre Baumgarten, autor al unei Estetici generale a frumosului, al cărui punct de plecare era conceptul de perfecţiune a cunoaşterii sensibile, adică intuitive. Dar, cu acest concept, el renunţă dintr-o dată la punctul de vedere subiectiv pentru a aborda punctul de vedere obiectiv, şi întreaga tehnică care se raportează la aceasta. Urma să fie meritul lui Kant de a examina într-un mod serios şi profund *excitaţia însăşi*, pe urma căreia declarăm frumos obiectul pe care l-a produs, şi să încerce să îi determine elementele şi condiţiile în însăşi sensibilitatea noastră. Cercetările au luat de atunci o direcţie cu totul subiectivă. Această cale era evident cea bună; căci, pentru a explica un fenomen dat prin efectul său, trebuie, dacă vrei să determini în mod absolut esenţa cauzei sale, să cunoşti mai întâi exact însuşi acest efect. Dar meritul lui Kant nu constă decât în a fi arătat calea, şi a fi lăsat, în cercetările sale provizorii, un exemplu de modul în care trebuie parcursă. Ceea ce a dat el nu poate fi considerat un adevăr obiectiv, şi ca un câştig real. El a arătat metoda şi a deschis drumul, dar a ratat scopul.În critica judecăţii estetice, -este important de remarcat mai întâi, -Kant păstrează metoda care este proprie întregii sale filosofii, şi pe care am studiat-o îndelung mai sus, vreau să zic că el pleacă întotdeauna de la cunoaşterea abstractă, pentru a găsi în ea explicaţia cunoaşterii intuitive, prima este o cameră obscură, în care a doua vine să i se întipărească înaintea ochilor şi de unde el îşi plimbă privirile asupra realităţii!

Aşa cum, în *Critica raţiunii pure*, formele judecăţii trebuiau să îi permită să se pronunţe asupra ansamblului cunoaşterii noastre intuitive; tot aşa în critica judecăţii estetice el nu porneşte de la frumosul însuşi, de la frumosul intuitiv şi imediat, ci de la judecata formulată asupra frumosului, şi pe care o numeşte cu o expresie foarte urâtă, judecată de gust. Aici este problema. Ceea ce îl frapează mai ales, este faptul că o asemenea judecată este în mod vădit expresia unui proces al subiectului şi că are totuşi o asemenea generalitate,

încât pare să se raporteze la o proprietate a obiectului. Iată ce l-a frapat, şi nu frumosul însuşi. Punctul său de plecare este verdictul celuilalt, judecata asupra frumosului şi nu frumosul. Asta înseamnă să nu cunoşti lucrurile decât din auzite şi nu prin tine însuţi; aproape în acelaşi fel, un orb inteligent ar putea, cu ceea ce a auzit spunându-se despre culori, să facă o teorie a acestora. Şi realmente filosofemele lui Kant asupra frumosului nu ar trebui privite decât sub acest raport. S-ar putea găsi atunci că teoria sa este foarte judicioasă şi s-ar remarca chiar ici şi colo câteva observaţii juste şi de un adevăr general; dar soluţia pe care o dă este atât de inadmisibilă, ea răspunde atât de puţin demnităţii obiectului încât nu o putem adopta ca pe un adevăr obiectiv; de aceea nu mă văd obligat să îi aduc obiecţii şi trimit la acest punct la partea pozitivă a lucrării mele.

În ce priveşte forma cărţii sale, să remarcăm faptul că a fost condus spre ea de ideea de a găsi în conceptul de finalitate soluţia problemei frumosului. Ideea este dedusă: ceea ce nu este prea greu, aşa cum ne-au demonstrat succesorii lui Kant. De aici rezultă acea îmbinare barocă a cunoaşterii frumosului cu cea a finalităţii corpurilor, într-o facultate a cunoaşterii pe care o numeşte judecată; şi de aici i se trage în sfârşit faptul că tratează în aceeaşi carte despre două subiecte atât de diferite. Cu aceste trei facultăţi, raţiunea, judecata şi intelectul, ele întreprind apoi fantezii arhitectonice de o frumoasă simetrie; este suficient să deschidem *Critica puterii de judecată*, pentru a vedea până la ce punct este rolul acestui gust; acest gust apare deja în alcătuirea *Criticii raţiunii pure*, a cărei armonie nu este obţinută decât printr-un tur de forţă, dar mai ales din această antinomie a judecăţii estetice care este foarte trasă de păr. I s-ar mai putea face lui Kant un mare reproş: inconsecvenţa: el repetă până la saţietate, în *Critica raţiunii pure*, că intelectul este facultatea de a judeca, şi că el consideră formele judecăţii lui ca pietrele de temelie ale oricărei filosofii. Or, iată că acum ne vorbeşte de o facultate de a judeca cu totul specială, absolut diferită de cealaltă. Aşa că despre ceea ce numesc eu facultatea de a judeca, adică puterea de a transforma cunoaşterea intuitivă în cunoaştere abstractă, şi reciproc, despre această facultate, zic eu, am vorbit pe tot parcursul părţii pozitive din lucrarea mea.

Partea din *Critica puterii de judecată* care este de departe cea mai bună, este teoria sublimului. Ea valorează incomparabil mai mult decât teoria frumosului, şi nu numai că ne dă, ca aceasta, o metodă generală de investigaţie, dar ne şi face să parcurgem o parte a

adevăratului drum, în aşa măsură încât dacă nu ne dă soluţia adevărat a problemei, cel puţin se apropie mult de ea. În critica judecăţi teleologice se relevă cu mai multă claritate decât în oricare altă parte din cauza simplităţii materiei, rarul talent al lui Kant de a întoarce o idee pe toate feţele şi de a da expresii variate a acesteia, până când scoate din ea o carte. Toată lucrarea se reduce la aceasta: deşi corpurile organizate ne apar în mod necesar ca supuse, în structura lor, unui concept prealabil de finalitate, nimic nu ne autorizează totuşi să privim această finalitate ca fiind obiectivă. Căci intelectul nostru căruia lucrurile îi sunt date dinafară şi într-un mod imediat, cărora prin urmare nu le cunoşti niciodată esenţa lor intimă, prin care ele se nasc şi subzistă, şi numai învelişul lor exterior, intelectul nostru, zic eu, nu poate niciodată sesiza decât prin analogie, esenţa proprie produselor naturii organice, ele le compară cu operele îndemânării umane care în esenţa lor sunt determinate de un scop şi de un concept corespunzător acestui scop. Această analogie este suficientă pentru a ne face să sesizăm conformitatea părţilor cu întregul, şi pentru a ne da un fir conducător în cercetările pe care le vom face; dar nu poate în nici un fel să ne explice realmente originea şi existenţa corpurilor căci necesitatea de a le concepe fiind supusă principiului finalităţii este de origine subiectivă. Cam în felul acesta aş rezuma doctrina lui Kant asupra judecăţii teleologice. În ceea ce are esenţial, a fost deja expusă în *Critica raţiunii pure* (p. 692-702); dar şi aici găsim că David Hume a fost gloriosul precursor al lui Kant în cunoaşterea acestui adevăr. Şi el a discutat cu pătrunderea sa obişnuită concepţia teleologică, în a doua parte a cărţii sale *Dialogues concerning the natural religion*. Diferenţa esenţială dintre critica lui Hume şi cea a lui Kant, este că pentru Hume această concepţie îşi are fundamentul în experienţă, şi Kant dimpotrivă o critică ca pe o idee a priori. Amândoi au dreptate şi explicaţiile lor se completează reciproc. Ce să spunem? În ceea ce are esenţial, găsim deja doctrina lui Kant pe acest subiect exprimată în comentariul lui Simplicius asupra *Fizicii* lui Aristotel: η δεπλανη γεγονε αντοις απο του ηγεισθαι, παντα ενειχα του γιγνομενα χατα προαιρεσιν γενεσθαι χαι λογισμον, τα δε φυσει μη ουτως οραν. *Error is lis artus est, ex eo, quod credebant omnia quae propter finem aliquem fierent, ex proposilio et ratiocinio fieri, dum videbant nature opera non ita fieri.* (Schol. in Arist. ex edit. Berol., 354). La acest punct, Kant are perfectă dreptate; era de asemeni necesar, ca după ce a arătat incompatibilitatea care este între existenţa însăşi a lumii şi conceptul de cauză şi efect, să arate apoi că lumea în

esenţa ei nu poate fi considerată ca efectul unei cauze dictată de motive. Când te gândeşti la tot ce are înşelător proba fizico-teologică (într-atât încât Voltaire a considerat-o irefutabilă), vezi cât era de important să demonstreze că subiectivitatea percepţiilor noastre, în care Kant făcuse deja să intre timpul, spaţiul şi cauzalitatea, se întinde şi asupra judecăţilor noastre asupra obiectelor din natură, şi că, prin urmare, necesitatea în care ne aflăm de a gândi aceste obiecte ca supuse conceptelor de finalitate, ca existând adică într-o reprezentare înainte de a exista realmente, este de o origine la fel de subiectivă ca şi intuiţia spaţiului -care ne apare totuşi ca şi obiectiv -şi deci nu poate fi considerată ca ţinând de un adevăr obiectiv. La acest punct, demonstraţia lui Kant, în ciuda lungimilor obositoare şi a repetiţiilor, este excelentă. El susţine, pe bună dreptate, că nu vom putea niciodată explica esenţa corpurilor organice prin cauze pur mecanice, căci sub acest nume pune el orice acţiune oarbă şi necesară a legilor generale ale naturii. Totuşi mai este de semnalat o lacună în această deducţie. Kant nu contestă într-adevăr posibilitatea unei astfel de explicaţii decât din punctul de vedere al finalităţii şi al premeditării aparente care se găseşte în obiectele naturii organice. Dar noi considerăm că chiar şi acolo unde această finalitate nu se relevă, principiile de explicare aplicabile unui domeniu al naturii nu ar putea fi transferate altuia; de îndată ce abordăm un domeniu nou, aceste principii nu ne mai sunt de nici un ajutor; legi fundamentale de un alt gen apar, a căror aplicaţie nu ar putea fi găsită în legile din domeniul precedent. Aşa sunt în mecanică legile atracţiei, coeziunii, impenetrabilităţii, elasticităţii, care (independent de explicaţia pe care am dat-o tuturor forţelor din natură cu grade inferioare ale obiectivării voinţei) sunt manifestări ale unor forţe a căror explicaţie nu este de căutat mai departe; aceste legi înseşi sunt, în ordinea fenomenelor mecanice, principiul oricărei explicaţii, căci explicaţia se mărgineşte la a le reduce la forţele sus amintite. Dar dacă părăsim acest teren pentru cel al chimiei, al electricităţii, al magnetismului, al cristalizării, aceste principii de care vorbeam nu mai sunt aplicabile, aceste legi nu mai au sens, aceste forţe cedează în faţa altora şi sunt contrazise de fenomenele noi de care ne ocupăm; acestea sunt regizate de legi fundamentale, care, ca şi cele precedente, sunt originale şi ireductibile, adică nu pot fi reduse la celelalte legi mai generale. Astfel nu vom reuşi niciodată să explicăm cu legile mecanismului propriu-zis soluţia unei sări în apă; ce s-ar întâmpla dacă am avea de a face cu fenomene mai complicate din chimie? În a doua Carte a

prezentei lucrări, am dat la toate aceste puncte explicaţii ample. Lămuriri de acest gen ar fi fost, cred eu, de o mare utilitate în critica judecăţii teleologice şi ar fi ajutat la înţelegerea spiritului acesteia. Ar fi pus mai ales în lumină această idee a lui Kant, că o cunoaştere mai aprofundată a Fiinţei în sine, pentru care obiectele naturii nu sunt decât manifestări, atât în efectele pur mecanice cât şi în cele care sunt vizibil supuse acestui scop s-ar fi găsit unul şi acelaşi principiu capabil să servească explicaţiei generale a unuia şi aceluiaşi tip de fenomene. Acest principiu, cred că l-am determinat reprezentând Voinţa ca pe singurul lucru în sine. Poate în a doua mea Carte şi în suplimentul ei, dar mai ales în scrierea mea asupra *Voinţei în natură*, am sesizat în modul cel mai precis şi adânc esenţa însăşi a finalităţii aparente şi a armoniei lumii; nu voi spune deci mai mult aici.

Lectorul care se interesează de acestă critică a filosofiei lui Kant nu va trebui să neglijeze lectura în a doua disertaţie a primului volum din ale mele *Parerga*, a adaosului intitulat: *Încă câteva lămuriri asupra filosofiei lui Kant*. Trebuie avut în vedere, într-adevăr, că scrierile mele atât de puţin numeroase n-au fost în întregime compuse în acelaşi timp, ci în mod succesiv pe parcursul unei întregi vieţi şi la intervale îndepărtate, în consecinţă nu trebuie să vă aşteptaţi să găsiţi condensat într-un singur loc tot ce eu am putut spune despre acelaşi subiect.

SUPLIMENT LA PRIMA CARTE

„Pourquoi veux-tu t'écarter de nous tous et de notre opinion?
— Je n'écris point pour vous plaire, mais pour vous enseigner quelque chose."

Goethe

PRIMA PARTE

TEORIA REPREZENTĂRII INTUITIVE

(§ 1-7 din primul volum)

CAPITOLUL I

Punctul de vedere idealist

Sfere strălucitoare în număr infinit, în spaţiul nelimitat, o duzină aproape de sfere mai mici şi mai luminate care se mişcă în jurul fiecăreia din ele, calde în interior dar reci şi solidificate la suprafaţă, fiinţe vii şi inteligibile ieşite dintr-un fel de mucegai cu care sunt unse -iată adevărul empiric, iată lumea. Totuşi pentru o fiinţă care gândeşte este foarte critic faptul de a aparţine uneia din aceste sfere nenumărate purtate în spaţiul nelimitat; ea nu ştie de unde vine şi unde se duce, pierdută în mulţimea altor fiinţe asemănătoare, care se străduie, se munceşte, se frământă, trece rapid şi renaşte fără odihnă în timpul exterior. Acolo nimic nu este fix în afara materiei şi a revenirii aceloraşi forme divers organizate după anumite legi, date o dată pentru totdeauna. Tot ce ne poate spune ştiinţa empirică este legat de natură şi regulile apariţiei acestor forme . -Dar filosofia modernă, cu Berkeley şi Kant, a realizat în sfârşit că tot ce ne înconjoară nu este decât un fenomen al creierului supus unor condiţii subiective atât de numeroase şi de variate, încât această realitate absolută de care vorbeam trebuie să facă loc unei cu totul alte alcătuiri a lumii, şi că lumea se reduce la substratul fenomenului, că există adică între

aceasta şi aceea acelaşi raport ca între lucrul în sine şi manifestarea sa.

„Lumea este reprezentarea mea”-iată o poziţie asemănătoare axiomelor lui Euclid, pe care toată lumea trebuie să o admită de îndată ce a înţeles-o; totuşi acesta nu este unul din acele adevăruri pe care este suficient să îl auzi pentru a-l înţelege. -A face înţeleasă această propoziţie, a lega de ea problema raportului idealului şi realului, adică a lumii gândite cu lumea care este în afara gândirii, aceasta a fost, împreună cu problema libertăţii morale, opera caracteristică a filosofiei moderne. După secole de cercetări în domeniul filosofiei obiective, s-a descoperit pentru prima oară că printre atâtea lucruri, care fac lumea atât de enigmatică şi atât de demnă de a medita asupra ei, cel mai important cu siguranţă este acest fapt simplu: oricare ar fi mărimea şi masa lumii, existenţa ei totuşi este suspendată de un fir foarte subţire, înţeleg conştiinţa, în care lumea ne este dată de fiecare dată. Această condiţie necesară a existenţei ei îi imprimă, în afara oricărei realităţi empirice, un caracter de idealitate şi deci de simplu fenomen; de aceea într-o privinţă cel puţin, putem considera acest fapt ca fiind de aceeaşi natură cu visul şi să îl clasăm în aceeaşi categorie. Căci funcţia creierului care, în timpul somnului, ne încântă prin viziunea unei lumi pe care o vedem sau o atingem, poate avea tot atâta importanţă în reprezentarea lumii obiective în stare de veghe. Aceste lumi, deşi diferite ca materie, provin în mod vizibil dintr-o aceeaşi formă. Această formă este intelectul, funcţia creierului. -Descartes este probabil primul care a ajuns la gradul de conştiinţă pe care îl cere acest adevăr fundamental, deşi în trecere şi sub forma îndoielii metodice, face din el punctul de plecare al filosofiei sale. Într-un cuvânt, dând *Cogito ergo sum* ca pe singurul lucru cert şi existenţa lumii ca problematică, el a găsit punctul de plecare general şi de altfel singurul punct de sprijin al oricărei filosofii. Acest punct de sprijin este în mod esenţial şi necesar cel *subiectiv*, conştiinţa propriu-zisă. Căci aceasta doar este un dat imediat; tot restul, oricare ar fi acesta, îşi găseşte mijloacele şi condiţiile în conştiinţă; este supus acesteia aşadar. Iată de ce Descartes este considerat pe drept părintele filosofiei moderne, care începe odată cu el. Puţin timp după aceea, Berkeley avansează foarte mult pe această cale şi ajunge la idealismul propriu-zis, adică acea noţiune după care întinderea în spaţiu, lumea obiectivă, materială -ca atare -nu există decât în reprezentarea noastră şi că este fals, absurd chiar, să îi atribuie, ca atare, o existenţă în afara oricărei reprezentări şi independent de subiectul cunoscător, adică să

îi vezi substratul într-o materie direct percepută şi existând în sine. Acest punct de vedere atât de just şi de profund este toată filosofia lui Berkeley. El s-a epuizat studiindu-l.

Adevărata filosofie trebuie deci să fie idealistă; trebuie să fie astfel pentru a fi cu adevărat sinceră. Este evident într-adevăr că nimeni nu poate ieşi din sine pentru a se identifica imediat cu lucrurile diferite, şi că toate de câte suntem siguri şi de care avem o conştiinţă imediată, rezidă în conştiinţa noastră. În afară şi dincolo de ea nu poate fi certitudine imediată, cea pe care o reclamă ştiinţa, pentru a-şi întemeia principiile, este certitudinea conştiinţei. Punctul de vedere empiric este conform spiritului ştiinţelor, care consideră lumea ca existând în mod absolut, dar nu celui al filosofiei, care se străduie să ajungă la primul principiu. Numai conştiinţa ne este dată imediat; iată de ce întreaga filosofie este închisă în faptele conştiente, de ce adică este în mod esenţial idealistă. -Realismul, care se impune minţilor necioplite, pentru că se dă pozitiv, pleacă în realitate de la o ipoteză gratuită, şi nu este în acest fel decât un sistem în aer; el trece sub tăcere sau neagă faptul fundamental şi anume că tot ce cunoaştem zace în adâncul conştiinţei. Căci a afirma că existenţa lucrurilor este condiţionată de un subiect care şi le reprezintă, şi aşadar că lumea nu există decât ca reprezentare, nu înseamnă să enunţi o ipoteză, să afirmi ceva gratuit, şi cu atât mai puţin să emiţi un paradox inventat pentru binele cauzei. Acesta este adevărul cel mai sigur şi cel mai simplu, cel mai greu de sesizat, tocmai pentru că este cel mai simplu, şi că nu toată lumea gândeşte destul pentru a reveni de la lucruri la primele elemente ale conştiinţei. O existenţă obiectivă absolută, o existenţă obiectivă în sine nu poate fi; ea ar fi de neconceput; căci obiectivul, prin însăşi esenţa sa, nu există ca atare decât în conştiinţa unui subiect; nu este decât reprezentarea acesteia; nu este condiţionat decât de ea şi de farmecele reprezentării, care depind de subiect şi nu de obiect.

Că lumea există şi fără subiect cunoscător pare evident la prima vedere; lucrul acesta îl gândim *in abstracto* fără să ne dăm seama de contradicţia ascunsă în această propoziţie. Dar când vrem să realizăm această idee abstractă, adică s-o readucem la o reprezentare intuitivă, de la care îşi ia (cu toate ideile abstracte de altfel) întregul adevăr şi conţinut, şi când căutăm să ne imaginăm o lume obiectivă, fără subiect cunoscător atunci reuşim să ne convingem că ceea ce ne imaginăm este în realitate contrariul a ceea ce ne propuneam, este de fapt demersul unui subiect cunoscător care îşi reprezintă o lume

obiectivă, cu alţi termeni este ceea ce ne propuneam să excludem. Această lume reală, intuitivă este în mod vădit un fenomen al minţii; de aceea ipoteza că ar putea exista o lume, ca atare, în afara oricărei minţi, este contradictorie.

Obiecţia care apare conştient sau nu în spiritul fiecăruia împotriva idealităţii esenţiale şi necesare a oricărui obiect este următoarea: dar şi persoana mea este un obiect pentru o altă persoană; ea este deci o simplă reprezentare; şi totuşi eu ştiu sigur că exist şi că nu am nevoie de nimeni pentru a exista: toate celelalte obiecte sunt în acelaşi raport ca şi mine cu subiectul cunoscător; deci el ar exista şi dacă subiectul cunoscător ar dispărea. La aceasta s-ar putea răspunde: acesta altul, căruia îi consider persoana ca obiect, nu este numai subiectul ci şi un individ cunoscător. De aceea dacă acesta altul nu ar exista şi dacă eu aş fi singura fiinţă cunoscătoare, nu aş exista mai puţin ca subiect care singur permite obiectelor să existe în reprezentarea mea. Căci eu sunt subiect, aşa cum orice fiinţă cunoscătoare este subiect. Prin urmare, în cazul pe care îl presupunem, persoana mea tot ar exista oricum, dar ca reprezentare. adică în propria mea cunoaştere. Eu nu o cunosc niciodată imediat; ci întotdeauna într-un mod mediat, deoarece tot ce este în reprezentare este întotdeauna mediat. Astfel, nu îmi cunosc corpul ca obiect, ca întindere adică, umplând spaţiul şi acţionând, decât într-o reprezentare a minţii mele; această intuiţie se produce prin mijlocirea simţurilor şi datelor sunt cele care permit minţii să îşi îndeplinească funcţia, adică să se întoarcă de la efect la cauză; în felul acesta, văzându-ne corpul cu ochii, atingându-l cu mâinile, construim în spaţiu o figură care se reprezintă ca fiind corpul nostru. Dar nici un fel de întindere, de formă sau de activitate nu îmi este dată imediat de nu ştiu care sentiment general al corpului sau conştiinţă intimă, dat care ar cadra cu fiinţa mea, care nu ar avea nevoie, pentru a exista astfel, să fie reprezentat de un subiect cunoscător. Mai mult chiar, acest sentiment general, ca şi conştiinţa mea, nu există imediat decât în raport cu voinţa, ca fiind adică plăcute sau neplăcute, şi ca fiind active în actele voinţei, care sunt reprezentate în intuiţia exterioară ca acte ale corpului. Rezultă de aici că existenţa persoanei mele sau a corpului meu, ca întins şi activ, presupune întotdeauna un subiect cunoscător care diferă de el, deoarece este întotdeauna o existenţă percepută, reprezentată, adică o existenţă pentru *un altul*. În realitate este un fenomen al creierului, acest creier în care acest fenomen se produce, fie al meu sau al unei alte persoane. În primul caz, persoana se divide în cunoscător şi în cunoscut, în subiect şi în obiect care aici,

ca peste tot, sunt juxtapuse fără a putea fi în mod absolut reunite sau în mod absolut separate. Dacă acum propria mea persoană, pentru a exista ca atare, are întotdeauna nevoie de un subiect cunoscător, acest lucru este cel puţin la fel de adevărat pentru toate celelalte obiecte; în acest fel scopul obiecţiei precedente era tocmai de a atribui o existenţă independentă cunoaşterii şi subiectului său.

Înţelegem din acest moment că existenţa care este condiţionată de un subiect cunoscător nu este decât existenţa în spaţiu, aşadar cunoaşterea a ceva întins şi activ: este întotdeauna o existenţă cunoscută, adică o existenţă pentru un altul. În schimb, orice lucru care există în acest fel poate de asemeni avea o existenţă în sine, pentru care nu este nevoie de un subiect; dar această existenţă nu poate fi nici întindere, nici activitate (adică să fie în spaţiu), trebuie în mod necesar ca existenţa ei să fie de un alt fel; este esenţa unui *lucru în sine* care, ca atare, nu poate fi niciodată obiect. Acesta ar fi răspunsul pe care l-am putea da obiecţiei menţionate mai sus. El nu infirmă cu nimic acest adevăr fundamental, că lumea obiectivă nu există decât în reprezentare, adică numai pentru un subiect.

Să remarcăm că şi aici Kant, cel puţin în măsura în care a rămas consecvent cu el însuşi, nu vedea obiecte în *ale sale lucruri în sine.* Putem trage acesată concluzie din argumentele prin care el a dovedit că spaţiul şi timpul nu sunt decât simple forme ale intuiţiei noastre, care aşadar nu aparţin lucrurilor în sine. Ceea ce nici în spaţiu, nici în timp nu ar putea fi un obiect, aşadar esenţa lucrurilor în sine nu poate fi obiectivă, ea trebuie să fie de un alt fel, vreau să zic metafizică. Se găseşte deci deja în această propoziţie a lui Kant acest alt principiu că lumea obiectivă nu există decât ca reprezentare.

Nici o doctrină nu sfidează contradicţia, şi pe de altă parte nu se expune unor perpetue neînţelegeri ca idealismul, care merge până la a nega realitatea empirică a lumii exterioare. Aşa se explică apelurile constante ale sfintei raţiuni, care se reproduc în atâtea feluri şi sub înfăţişări atât de diferite, ca de exemplu „convingerea interioară", în Şcoala lui Duns Scot, sau Credinţa în realitatea lumii exterioare la Jacobi. În realitate, lumea exterioară nu ne este dată pe credit, cum pretinde Jacobi şi nu credem în ea pur şi simplu printr-un act de credinţă; ea se dă ceea ce este; şi îşi ţine imediat promisiunile. Trebuie să amintim că acel Jacobi care a imaginat acest sistem despre lume şi care ajunge să îl impună câtorva profesori de filosofie, care, timp de treizeci de ani, l-au dezvoltat cu complezenţă şi pe larg, era acelaşi care l-a denunţat pe Lessing ca spinozist şi pe Schelling ca

ateu; fapt pentru care a fost bine luat la rost, cum fiecare știe, de acesta din urmă. Acest zel grozav l-a împins, reducând lumea la a nu fi decât un obiect de credință, să deschidă o portiță credinței și să-și pregătească creditul pentru ceea ce, în continuare, va fi realmente cerut omului pe credit; este ca și cum, pentru a introduce banii din hârtie, ai pune în față această scuză, că valoarea aurului stă în întregime în ștampila pe care statul o pune pe ei. Jacobi, în filosofemele sale asupra realității lumii exterioare devenită afacere de credință, este chiar acel „realist transcendental care o face pe idealistul empiric", pe care Kant îl critică în *Rațiunea pură* (prima ediție p. 369).

Adevăratul idealism dimpotrivă nu este idealismul empiric, ci idealismul transcendental. Acesta nu se ocupă de realitatea lumii exterioare; se mărginește în a susține că orice obiect, și prin urmare orice realitate empirică în general, este dublu condiționată de acest subiect: mai întâi *material*, deci ca obiect, ținând cont că o existență obiectivă nu se concepe decât în raport cu un subiect, și ca atare ea este reprezentarea lui; apoi *formal*, prin aceea că genul de existență al obiectelor sau modul lor de a fi reprezentate (spațiu, timp, cauză), provine de la un subiect, este dispus dinainte într-un subiect. Astfel concluzia firească a idealismului simplu al lui Berkeley -care privește numai obiectul -este idealismul lui Kant care privește genul și forma specială a existenței obiective. Acest sistem demonstrează că universul material întreg, cu corpurile în spațiu, care sunt întinse și, datorită timpului, au unele cu celelalte raporturi de cauzalitate; într-un cuvânt că tot ce depinde de această stare de lucruri nu are o existență independentă de mintea noastră, ci că toate acestea își au principiul în funcțiile creierului nostru. Datorită acestor funcții, și numai în creier această ordonare obiectivă a lucrurilor este posibilă; căci timpul, spațiul și cauzalitatea, pe care se bazează toate aceste procese obiective, nu sunt într-adevăr decât funcții ale creierului. În sfârșit ele demonstrează că această ordine imuabilă a lucrurilor, care este criteriul și firul conducător al realității empirice, purcede din creier și el îi conferă întregul credit. Aceasta este expunerea criticii radicale a lui Kant, în afara faptului că nu intervine în ea cuvântul „creier" care este înlocuit cu „facultatea de a cunoaște". De aceea el a căutat să dovedească că această ordonare obiectivă în spațiu și în timp, supusă principiului cauzalității, în sânul materiei, pe care se bazează în ultimă analiză toate evenimentele lumii reale, nu poate fi concepută ca existând prin sine, ca fiind adică ordinea lucrurilor în sine, sau ca

fiind ceva absolut obiectiv, dat în mod direct; căci este de ajuns să ne angajăm ceva mai departe pe această cale pentru a ajunge la contradicţii. Este ceva ce Kant a vrut să dea de înţeles prin afirmaţiile sale; dar am arătat, în unul din suplimentele mele, cât este de infructuoasă această tentativă. -În schimb doctrina kantiană, chiar fără antinomii, ne duce la această idee, că lucrurile şi modul lor de existenţă sunt strâns unite în conştiinţa pe care o avem despre ele. Oricine l-a înţeles bine nu va întârzia să ajungă la convingerea că ipoteza unei lumi exterioare existând în afara conştiinţei şi independent de ea este profund absurdă. Ar fi imposibil să fim atât de tare angajaţi în spaţiu, timp şi cauzalitate şi în toată desfăşurarea experienţei, care se bazează pe aceste principii, conform acestor legi; ar fi imposibil să ne găsim aici ca la noi (chiar animalele), să ne simţim atât de în voie, dacă natura intelectului nostru şi cea a lucrurilor ar fi diferite; dimpotrivă, nu se poate explica acest fapt decât presupunând că cele două formează un tot, că intelectul însuşi crează această ordine şi că el nu există decât pentru lucruri, cum ele nu există decât pentru el.

Dar independent de vederile profunde pe care doar filosofia kantiană ni le-a procurat, putem realiza cu uşurinţă cât este de fragilă ipoteza atât de îndărătnic apărată a realismului absolut; putem cel puţin face sensibil acest lucru, căutând să lămurim sensul acestei ipoteze, prin consideraţii de felul următor: Lumea, conform realismului, aşa cel puţin cum îl putem cunoaşte, trebuie să fie independentă de cunoaşterea noastră. Să suprimăm din ea toate fiinţele cunoscătoare şi să nu lăsăm să subziste decât natura anorganică şi vegetală. Stânca, arborele, râul, există ca şi cerul albastru. Soarele, luna şi stelele luminează acest univers ca înainte; dar toate acestea sunt inutile, pentru că nu există ochi să le vadă. Să introducem acum o fiinţă dotată cu cunoaştere. Acest univers se reprezintă şi se repetă înlăuntrul creierului său, exact aşa cum exista de curând în afara acestui creier. Un al doilea Univers a venit să se adauge celui dintâi, şi deşi profund separat de el, acesta îi seamănă punct cu punct. Lumea subiectivă a intuiţiei în spaţiul subiectiv al cunoaşterii este absolut identică cu lumea obiectivă în spaţiul obiectiv infinit. Dar această lume subiectivă are pe deasupra avantajul de a şti că acest spaţiu care este acolo în afară este infinit; ea poate chiar să indice dinainte minuţios, exact şi fără vreun examen prealabil, ordonarea regulată a tuturor evenimentelor care se produc în el şi care nu s-au realizat încă; poate să îl anunţe chiar legat de succesiunea în

timp, de raportul cauză efect, care reglează în afară toate schimbările. Toate acestea, cred, par destul de absurde pentru a ne convinge că această lume obiectivă, absolută, care există în afara creierului, independent de el şi înaintea oricărei cunoaşteri, această lume pe care credem că o putem gândi, nu este alta decât a doua, cea pe care o cunoaştem subiectiv, lumea reprezentării, singura pe care o putem realmente gândi. De aceea vom ajunge foarte firesc la ipoteza că această lume, aşa cum o cunoaştem, nu există decât prin cunoaşterea noastră, numai în reprezentare, şi nu în afara ei[1]. Conform acestei ipoteze, lucrul în sine, adică ceea ce există independent de orice cunoaştere, este absolut diferit de reprezentare şi de toate atributele ei, aşadar de obiectivitate în general; ce este acest lucru în sine, vom afla din Cartea a doua.

Dar discuţia angajată în capitolul V al primului volum în legătură cu realitatea lumii exterioare se desfăşoară pe o critică analoagă a ipotezei unei lumi obiective, şi prin imposibilitatea care rezultă dintr-o asemnea ipoteză de a stabili o trecere şi, ca să spunem aşa, un pod de la una la alta. În acest sens mai am de adăugat cele ce urmează.

Subiectivul şi obiectivul nu formează un *continuum*; cunoştinţa imediată este limitată de periferie, sau mai curând de ultimile ramificaţii ale sistemului nervos. Pe acestea se sprijină lumea, despre care nu ştim nimic, decât prin imaginile din creierul nostru. Dacă există în afara noastră o lume care corespunde acesteia, şi în ce măsură această lume este independentă de reprezentarea noastră, aceasta este întrebarea. Raportul dintre ele două nu s-ar putea stabili decât prin mijlocirea legii cauzalităţii; căci această lege singură ne permite să trecem de la ceva dat la ceva cu totul diferit. Dar această lege însăşi trebuie mai întâi să-şi justifice titlul. Originea ei trebuie să fie obiectivă sau subiectivă; în ambele cazuri ea este în întregime pe un mal sau altul şi nu poate aşadar servi de fundament. Dacă, aşa cum presupuneau Locke şi Hume, această lege a posteriori, adică derivată din experienţă, ea este de origine obiectivă, aparţine acestei lumi anterioare despre care tocmai este vorba şi nu poate prin urmare să îi garanteze realitatea; căci atunci, urmând metoda lui Locke, legea

[1] Recomand cititorului pasajul următor din *Culegeri* de Lichtenberg (Göttingen; 1801; vol. II, p.p. 12.): „Euler, în ale sale Scrisori pe diverse subiecte din filosofia naturală, spune (vol.II, p. 228) că ar mai tuna şi ar fulgera, chiar şi atunci când nu s-ar găsi nici un om pentru a fi fulgerat. Acesta este un mod de a vorbi foarte răspândit, dar trebuie să mărturisesc că nu am ajuns să îl înţeleg prea bine. Îmi pare întotdeauna că verbul *a fi* a fost împrumutat gândirii noastre, şi că acolo unde nu mai sunt fiinţe care să simtă şi să gândească, nu mai există nimic care să *fie*."

cauzalităţii s-ar dovedi prin experienţă, şi realitatea experienţei prin legea cauzalităţii. Dacă dimpotrivă, aşa cum susţine Kant şi cu mai multă îndreptăţire, această lege este dată a priori, ea este subiectivă, şi atunci este clar că rămânem cu ea întotdeauna în domeniul subiectivului. Căci singurul dat empiric adevărat, în intuiţie, este intrarea unei senzaţii într-un organ de simţ. Ipoteza că această senzaţie, chiar în general, trebuie să aibă o cauză, se bazează pe o lege care îşi are rădăcina în forma cunoaşterii, adică într-o funcţie a creierului nostru, lege a cărei origine este aşadar la fel de subiectivă ca şi această senzaţie însăşi. Cauza atribuită senzaţiei conform acestei legi se reprezintă în intuiţie, ca obiect, ca ceva adică a cărui manifestare este supusă formei spaţiului şi timpului. Dar aceste forme sunt şi ele de origine subiectivă; ele nu constituie caracterul însuşi al facultăţii noastre de intuire. Această trecere de la senzaţie la cauza sa, care este rădăcina intuiţiei sensibile, cum am repetat atât de des, este suficientă desigur pentru a dovedi prezenţa empirică a unui obiect în spaţiu şi în timp, şi prin urmare răspunde bine tuturor necesităţilor vieţii practice; dar aceasta nu este de ajuns pentru a ne garanta existenţa în sine a fenomenelor care se manifestă pentru toţi în acest fel şi cu atât mai mult pentru a ne garanta substratul lor inteligibil. Din faptul că anumite senzaţii ale organelor mele senzoriale prilejuiesc o intuiţie a creierului meu, compusă din obiecte întinse în spaţiu care durează în timp şi care acţionează ca motive, nu rezultă că eu sunt autorizat să presupun că aceste obiecte cu calităţile particulare care le aparţin există în ele însele, adică independent de creierul meu şi în afara lui. -Acestea sunt concluziile legitime ale filosofiei lui Kant. Ele sunt în legătură cu o teorie anterioară a lui Locke, care este la fel de justă, dar mai puţin solid dedusă. Dacă într-adevăr, cum lasă să se înţeleagă teoria lui Locke, obiectele exterioare se reduc la senzaţie ca fiind propria-i cauză, nu poate fi vreo asemănare între senzaţie care este efectul, şi esenţa obiectivă a cauzei, care a produs-o: căci senzaţia, cu funcţie organică, este determinată de natura artistă şi complexă a organelor noastre care colaborează cu senzaţia; prin urmare ea este doar prilejuită de cauza exterioară, şi apoi este fasonată de legile înseşi ale sensibilităţii noastre, adică ea este în întregime subiectivă. -Filosofia lui Locke era critica funcţiilor simţurilor; filosofia lui Kant ne-a dat critica funcţiilor creierului. Trebuie adăugat la toate acestea concluziile lui Berkeley pe care le iau pe seama mea, şi anume că orice obiect, oricare ar fi originea ca object, este deja condiţionat de subiect, adică nu este în mod esenţial

decât reprezentarea acestuia. Astfel scopul realismului este un obiect fără subiect şi nici nu este măcar posibil să ştie ce vrea să însemne asta.

Din toată această expunere rezultă foarte clar că a vrea să ajungi la esenţa intimă a lucrurilor este o tentativă iluzorie, cel puţin pe calea reprezentării şi prin cunoaştere pur şi simplu. Căci reprezentarea nu atinge lucrurile decât pe dinafară şi prin urmare nu le poate pătrunde. Pentru a reuşi acest lucru, ar trebui să ne plasăm în interiorul însuşi al lucrurilor. Atunci am putea să le cunoaştem imediat. Obiectul celei de a doua Cărţi a mele este tocmai această cunoaştere, în măsura în care ea este posibilă. Dar atâta vreme cât rămânem aici, ca în această primă carte, la percepţia obiectivă, adică la cunoaştere, lumea este şi rămâne pentru noi o simplă reprezentare, căci aici nu există drum care să ne conducă dincolo.

Dar în afară de aceasta este bine să menţinem punctul de vedere idealist pentru a servi de contrapondere punctului de vedere materialist. Putem considera orice controversă asupra Realului şi Intelectului ca privind existenţa materiei; căci în ultimă analiză realitatea sau idealitatea acesteia este dezbătută. Materia, ca atare, există în reprezentarea noastră, sau este independentă de orice reprezentare? În ultimul caz, ea ar fi lucrul în sine şi oricine presupune o materie existând prin ea însăşi trebuie, pentru a fi consecvent, să se declare materialist, adică să facă din materie principiul de explicaţie al tuturor lucrurilor. Cel care dimpotrivă o neagă ca *lucru* în sine este prin însuşi acest fapt idealist. Locke, singurul dintre moderni, a susţinut în mod absolut şi fără rezerve realitatea materiei. De aceea doctrina sa, datorită lui Londillac, a produs senzualismul şi materialismul francezilor. De aici rezultă antiteza materialismului şi a idealismului reprezentată în ce are ea extrem de Berkeley şi de materialiştii francezi (d'Holbach). Fichte nu trebuie menţionat aici; el nu merită vreun loc printre adevăraţii filosofi, printre aceşti aleşi ai umanităţii, care caută cu o seriozitate profundă, nu propriul interes ci adevărul, şi deci nu pot fi comparaţi cu oamenii care, sub acelaşi pretext, nu au niciodată în vedere decât averea personală. Fichte este părintele acestei filosofii a aparenţei care, prin ambiguitatea termenilor, prin întrebuinţarea unor fraze de neînţeles şi a sofismelor, caută să creeze iluzii, să impună prin nu ştiu ce aer de importanţă şi aşadar să amăgească oamenii avizi de ştiinţă; acaeastă metodă, după ce a fost folosită de Schelling, a atins perfecţiunea cu faimosul sistem al lui Hegel în care ea îşi găseşte

împlinirea în şarlatanism. A-l numi pe Fichte alături de Kant, înseamnă să dovedeşti că nu ştii ce spui, -În schimb, materialismul are justificarea sa. Este la fel de îndreptăţit să spui că subiectul cunoscător este un produs al materiei cât este să spui că materia este doar o reprezentare a subiectului cunoscător; numai că acestea sunt două puncte de vedere la fel de înguste: căci materialismul este filosofia subiectului care se uită pe sine în calcule. De aceea acestei ipoteze, că eu sunt o simplă modificare a materiei, trebuie să i se opună cealaltă, că orice materie nu există decât în reprezentarea mea; aceasta nu este mai puţin întemeiată. Noţiunea încă obscură a acestor raporturi pare să fi dat naştere expresiei platoniciene υλη αληθινον ψευδος, *materia, mendacium verax.*

Realismul conduce, după cum am spus, la materialism. Căci dacă intuiţia empirică ne arată că lucrurile în sine există independent de subiectul cunoscător, experienţa ne furnizează şi ordinea lucrurilor în sine, adică ordinea adevărată şi unică a lumii. Dar aceasta ne conduce la presupunerea că nu există decât un lucru în sine, materia, din care tot restul nu este decât modificare, dat fiind că atunci cursul naturii este ordinea unică şi absolută a lumii. Atâta vreme cât imperiul realismului a fost necontestat, i s-a opus spiritualismul pentru a exista concluzii asemănătoare, s-a imaginat adică o a doua substanţă în afară şi altături de materie, o substanţă imaterială. Acest dualism scăpând oricărei experienţe, fără dovadă, fără consistenţă, a fost negat de Spinoza şi demonstrat ca fals de Kant, care putea face acest lucru, repunând idealismul în drepturile sale. Căci, cu realismul, materialismul cade de la sine, spiritualismul fiind privit ca o contrapondere; atunci materia, în natura vie, nu mai este un simplu fenomen condiţionat de Intelect şi care nu are existenţă decât în el. Prin urmare, dacă spiritualismul este o armă iluzorie împotriva materialismului, idealismul este arma bună şi eficace, pentru că el pune lumea obiectivă sub dependenţa noastră, şi constituie contraponderea necesară a dependenţei în care ne aflăm vizavi de natură. Lumea, de care moartea mă desparte, nu este de altfel decât reprezentarea mea. Centrul de gravitaţie al existenţei recade în subiect. Nu se mai demonstrează ca în spiritualism, independenţa subiectului cunoscător în raport cu materia, ci dependenţa materiei în raport cu subiectul. Într-adevăr, acest lucru nu se înţelege atât de uşor, şi nu se manevrează cu tot atâta comoditate ca cele două substanţe ale

spiritualismului; dar χαλεπα τα χαλα[1].

De altfel, axiomei fundamentale a filosofiei subiective: „lumea este reprezentarea mea", i se poate, cu tot atâta îndreptățire, se pare, opune cea a filosofiei obiective: „lumea este materie" sau „numai materia este" (ca atare ea nu este supusă nici morții, nici devenirii), sau încă „tot ce există este materie". Aceasta este axioma fundamentală a lui Democrit, Leucip și Epicur. Dar dacă se examinează lucrurile mai îndeaproape, se constată un avantaj real în faptul de a căuta nu în afară, ci în subiectul însuși, punctul de plecare al sistemului; acesta permite să se facă un pas înainte care este pe deplin justificat. Căci conștiința este singurul lucru dat imediat, și noi trecem peste, când mergem direct la materie și facem din ea punctul nostru de plecare. Pe de altă parte, s-ar putea foarte bine construi lumea cu materia și proprietățile ei, odată definite și complet numerotate (dar această numărătoare este punctul delicat). Căci tot ce există este rezultatul unor cauze reale, care nu puteau acționa, și acționa în acord, decât în virtutea unor forțe fundamentale ale materiei; dar aceste forțe trebuie cel puțin să fie demonstrate obiectiv, pentru că nu le vom putea cunoaște niciodată subiectiv. Este adevărat că o asemnea explicație și o asemenea construcție a lumii nu ar reclama numai ipoteza prealabilă a unei existențe în sine a materiei (care este în realitate condiționată de subiect); ar mai trebui să arate că proprietățile prime inerente ale acestei materii sunt inexplicabile și să le dea drept calități oculte (să se vadă §26, 27, I-ul vol.). Căci materia nu este decât suportul acestor forțe, cum legea cauzalității nu este decât regula manifestărilor lor. Totuși o astfel de explicație a lumii ar fi întotdeauna relativă și condiționată, ar fi propriu-zis opera unei fizici care, la orice pas, ar simți nevoia unei metafizici. Pe de altă parte, punctul de plecare și axioma fundamentală a filosofiei subiective„„lumea este reprezentarea mea", este și incompletă: mai întâi pentru că lumea este și altceva (lucru în sine, Voință) și că pretutindeni forma sau reprezentarea nu este pentru ea decât o formă accidentală; apoi pentru că subiectul ca atare este condiționat de obiect. Căci dacă grosolanul principiu al intelectului: „lumea, obiectul tot ar exista, în absența oricărui subiect" este fals, acesta altul nu este mai puțin fals: „subiectul tot ar fi cunoscător în absența oricărui obiect, adică a oricărei reprezentări". O conștiință fără obiect nu este o conștiință. Un subiect gânditor are concepte în raport cu obiectul său, un subiect intuit are obiecte dotate cu calități corespunzătoare

[1] „Lucrurile frumoase sunt anevoioase"

organizării sale. Dacă acum deposedăm subiectul de calităţile şi formele cele mai intime ale cunoaşterii, toate proprietăţile obiectului dispar în acelaşi timp şi nu mai rămâne nimic decât materia fără formă şi fără calităţi, care este tot atât de puţin materia din experienţă pe cât este subiectul fără formele cunoaşterii; dar care rămâne totuşi în faţa subiectului nud, care fiind reflexul său, nu poate dispărea odată cu el. Deşi materialismul îşi propune să limiteze aceste postulate ale materiei, la atom, el adaugă inconştient nu numai subiectul, dar şi spaţiul, timpul şi cauza, care se sprijină pe determinări particulare ale subiectului.

Lumea ca reprezentare, lumea obiectivă, are deci doi poli; subiectul cunoscător pur şi simplu, deposedat de farmecele cunoaşterii sale, şi apoi materia brută, fără forme şi calităţi. Nici unul nici altul nu pot fi deloc cunoscuţi, subiectul pentru că este lucrul care cunoaşte, materia, pentru că, fără forme şi calităţi nu poate fi obiectul unei intuiţii. Totuşi amândouă sunt condiţii esenţiale ale oricărei intuiţii empirice. Şi astfel, alături de materia brută, fără formă şi fără viaţă (adică fără voinţă), care nu este dată în nici o experienţă, dar care este presupusă în fiecare din ele, se înalţă ca o oglindă pură, subiectul cunoscător ca atare, care de asemeni precedă orice experienţă. Subiectul nu este în timp, căci timpul este forma cea mai apropiată a modului său de reprezentare; materia care zace alături, care îi corespunde, este eternă şi nemuritoare, fixă în timpul infinit; ea nici măcar nu este întinsă, căci întinderea dă o formă; ea nu este decât în spaţiu. Tot restul este într-o perpetuă mişcare de viaţă şi moarte, în timp ce subiectul şi materia reprezintă cei doi poli nemuritori ai lumii ca reprezentare. Putem prin urmare considera materia nemişcată ca reflexul subiectului pur, în afara timpului, văzută ca pură şi simplă condiţie a oricărui obiect. Amândouă aparţin fenomenului şi nu lucrului în sine; dar sunt materialul indispensabil al oricărui fenomen. Nu le putem obţine decât prin abstracţie; ele nu sunt date în stare pură şi în ele însele.

Viciul fundamental al tuturor sistemelor constă în faptul de a ignora acest adevăr, că Intelectul şi materia sunt corelative, că adică unul nu există decât pentru celălalt, că amândouă se ţin împreună şi sunt solidare, că unul nu este decât reflexul celuilalt, într-un cuvânt că sunt propriu-zis unul şi acelaşi lucru, considerat din două puncte de vedere opuse; şi că această unitate -aici anticipez -este fenomenul Voinţei sau a lucrului în sine; că prin urmare amândouă sunt secundare şi că iar prin urmare, nu trebuie căutată originea lumii nici

în unul, nici în altul. Dar toate sistemele care ignoră acest adevăr sunt obligate să caute originea tuturor lucrurilor în unul sau altul din cele două principii, exceptând poate spinozismul. Unii socotesc Intelectul, un νους , ca principiu prim și ca demiurg, și își imaginează apoi, în sânul Intelectului, o reprezenatre a lucrurilor și a lumii, înainte chiar ca ele să existe; ei separă deci lumea reală de lumea ca reprezentare, ceea ce este fals. Și atunci materia, adică principiul prin care cele două lumi se disting, apare ca un lucru în sine. De aici rezultă necesitatea de a crea această materie, υλη , pentru a o adăuga simplei reprezentări a lumii, și a-i comunica ceva realitate. Și astfel trebuie presupus, sau că acest Intelect primordial o găsește gata făcută, în fața lui, ceea ce face din ea un absolut asemeni Intelectului, și ceea ce ne dă două principii absolute, materia și demiurgul; sau, că Intelectul creează materia *ex nihilo*, ipoteză care este în contradicție cu inteligența noastră care poate înțelege schimbările din sânul materiei, dar nu nașterea sau distrugerea ei absolută. Și în fond aceasta se datorează tocmai faptului că materia este corelatul esențial al intelectului. -Sistemele opuse acestora, cele care fac din celălalt termen al relației, materia, principiul lor prim absolut, socotesc că ar exista o materie, chiar fără a fi reprezentată, ceea ce este o contradicție formală.cum am arătat pe îndelete mai sus; pentru că sub conceptul de existență a materiei, noi nu punem niciodată decât modul său de reprezentare. Dar atunci apare necesitatea, pentru aceste sisteme, să adauge Intelectul acestei materii, care este absolutul lor unic, pentru a face posibilă experiența. Am schițat în capitolul VII al primului volum acest rezumat al materialismului. La mine, dimpotrivă, materia și Intelectul sunt corelative indisolubile; ele nu există decât unul pentru celălalt; sunt deci relative. Materia este reprezentarea Intelectului; Intelectul este singurul lucru în reprezentarea căruia materia există. Amândouă reunite formează lumea ca reprezentare, adică fenomenul lui Kant, deci acel ceva secundar. Lucrul prim este ceea ce *apare, lucrul în sine*, în care ne vom învăța să recunoaștem Voința. Acesta nu este în sine, nici nu reprezintă, nici nu este reprezentată; ea se deosebește în mod absolut de modul său de reprezentare.

La o concluzie firească la aceste considerații pe cât de importante pe atât de delicate,. vreau să personific aceste două abstracții (materia și subiectul), și să le fac să dialogheze între ele, după exemplu lui Prabodha Tschandro Daya; putem apropia de acesta un dialog,

asemănător între materie şi formă din *Duodecim principia philosophiae* a lui Raymond Lulle (cap. 1,2).

Subiectul

Eu sunt, şi în afara mea, nimic nu este. Căci lumea este reprezentarea mea.

Materia

Iluzie temerară! Eu, eu sunt; în afara mea, nimic nu există. Căci lumea este forma mea trecătoare. Tu nu eşti decât rezultatul unei părţi a acestei forme, existenţa ta nu este decât pură întâmplare.

Subiectul

Ce prostească îngâmfare! Nici tu, nici forma ta nu ar exista fără mine; voi sunteţi condiţionaţi de mine. Oricine mă neglijează şi mai crede că poate gândi, este jucăria unei iluzii grosolane; căci existenţa voastră, în afara reprezentării mele este o contradicţie formală, este un fir de lemn; *voi sunteţi* vreau să zic mai simplu că *voi sunteţi reprezentaţi* în mine. Reprezentarea mea este locul existenţei voastre, şi astfel eu sunt prima vostră condiţie.

Materia

Din fericire, insolenţa pretenţiilor tale va fi spulberată nu doar cu vorbe, ci de realitatea însăşi. Câteva clipe încă şi tu nu mai exişti, te evaporezi împreună cu frumoasele tale discursuri efemere. Dar eu, rămân intactă, niciodată împuţinată, de mii de secole în mii de secole, prin timpul infinit şi asist imuabilă la mişcarea eternă a formelor mele.

Subiectul

Acest timp infinit, în care tu te lauzi că exişti, ca şi spaţiul infinit pe care îl umpli, nu există decât în reprezentarea mea, nu este decât o formă a ei, pe care o port totdeauna gata, în care tu te reprezinţi, care te cuprinde, şi prin care tu exişti. Nimicirea cu care mă ameninţi nu mă atinge; tu vei dispărea. Ea nu atinge decât individul, care este suportul meu pentru o vreme, şi care este reprezentat prin mine, ca tot restul.

Materia

Dar dacă sunt de acord cu tine, şi consider ca ceva existând prin sine existenţa ta legată într-un mod indisolubil de cea a individului

efemer, această existenţă nu este mai puţin sub dependenţa mea. Căci tu nu eşti subiect decât atâta vreme cât ai un obiect; şi eu sunt acel obiect. Eu îi sunt sâmburele şi conţinutul; eu sunt substanţa imuabilă care îl închide şi fără care el ar fi lipsit de coeziune, şi ar pluti gol de realitate asemeni viselor şi imaginaţiilor individului, care şi ele îşi împrumută de la mine părelnica lor existenţă.

Subiectul

Ai dreptate să îmi conteşti existenţa pentru că ea este legată de cea a indivizilor. Căci şi tu eşti indiscutabil legat de forma care pot fi pentru aceştia, şi tu nu ai apărut niciodată fără ea; ca şi pe mine, nici un ochi nu te-a văzut nudă şi izolată; căci amândoi nu suntem decât nişte abstracţii. O fiinţă, în fond, este ceea ce se reprezintă pe sine, şi ceea ce este reprezentată prin sine, dar a cărei existenţă în sine nu este nici în actul reprezentării nici în calitatea obiectului reprezentat; deorece şi unul şi celălalt sunt repartizaţi între noi.

Amândoi

Suntem deci indisolubil uniţi, ca părţile necesare ale unui întreg, care ne cuprinde şi care nu există decât prin noi. Doar o neînţelegere poate să ne opună pe unul celuilalt şi să ne ducă la ideea că existenţa unuia este în luptă cu existenţa celuilat, pe când în realitate aceste două existenţe se acordă şi nu fac decât unul.

Acest *întreg* cuprinzând aceşti doi termeni este lumea ca reprezentare, sau fenomenul. Aceşti doi termeni suprimaţi, nu mai rămâne decât fiinţa metafizică pură, lucrul în sine, pe care îl vom recunoaşte în Cartea a doua ca fiind Voinţa.

CAPITOLUL II

Supliment la teoria cunoaşterii intuitive sau despre intelect

În afara oricărei realităţi transcedentale, lumea obiectivă are o realitate empirică; desigur obiectul nu este lucrul în sine, dar este realul, ca obiect empiric. Spaţiul nu există decât în capul meu; dar empiric capul meu este în spaţiu. Desigur nici legea cauzalităţii nu poate servi de sprijin idealismului, formând un fel de punte între lucrurile în sine şi cunoaşterea pe care o avem despre ele, şi confirmând aşadar realitatea absolută a lumii, la reprezentarea căreia este folosită; dar aceasta nu suprimă în vreun fel raportul cauzal al obiectelor între ele, nici cel care există între corpul subiectului cunoscător şi diversele obiecte materiale. Totuşi legea cauzalităţii nu este decât o legătură între fenomene; ea nu le depăşeşte. Cu ea, suntem şi rămânem în lumea obiectelor, adică a fenomenelor, sau în sens propriu a reprezentării. Dar totalitatea acestei lumi a experienţei, cunoscută de un subiect care îi este condiţia necesară, şi condiţionat astfel de formele speciale ale intuiţiei şi înţelegerii noastre, trebuie situată în mod necesar printre fenomenele pure, şi nu se poate ridica la pretenţia de a reprezenta lumea lucrurilor în sine. Subiectul însuşi (ca simplu subiect cunoscător) aparţine fenomenului pur, pe care îl completează constituind a doua jumătate a sa. Fără folosirea legii cauzalităţii, nu am putea avea intuiţia lumii obiective. Căci această intuiţie, aşa cum am am demonstrat, este în mod esenţial intelectuală şi nu doar sensibilă. Simţurile nu dau decât senzaţia, care nu este încă intuiţie. Locke distingea partea senzaţiei, în intuiţie, sub numele de „calităţi secunde", pe care o separă pe bună dreptate de lucrul în sine. Dar Kant, dezvoltând metoda lui Locke, a deosebit şi a separat de lucrul în sine tot ce aparţine creierului în elaborarea senzaţiei, şi s-a văzut atunci că trebuia cuprins aici tot ce Locke atribuie lucrurilor în sine şi anume „calităţi primare", întinderea, forma, soliditatea, etc., aşa încât pentru Kant, lucrul în sine nu are nici culoare, nici sunet, nici miros, nici gust; el nu este nici cald, nici rece, nici moale, nici tare, nici aspru, nici neted, dar rămâne totuşi întins, figurat, impenetrabil, nemişcat sau în mişcare, capabil să fie măsurat sau

numărat. Dimpotrivă, la Kant el a pierdut toate aceste proprietăţi: culorile, sunetele, mirosurile, gusturile etc., ale nervilor organismului nostru, pentru că ele nu sunt posibile decât datorită timpului, spaţiului, cauzei, şi pentru că aceste principii provin din intelectul nostru. Lucrul în sine a devenit, la Kant, neîntins şi necorporal. Astfel, ceea ce simpla senzaţie livrează intuiţiei, care închide lumea obiectivă, se raportează la ceea ce livrează funcţiile creierului (spaţiu, timp, cauză) aşa cum masa sistemului nervos se raportează la masa creierului, după ce a separat în ea partea care este afectată gândirii, adică reprezentării abstracte, şi care în consecinţă lipseşte la animale. Căci dacă sistemul nervos aduce obiectului intuiţiei culoarea, sonoritatea, gustul, mirosul, temperatura etc., creierul aduce aceluiaşi obiect întinderea, forma, impenetrabilitatea, mişcarea, etc., pe scurt tot ce este reprezentare prin mijlocirea timpului, spaţiului şi cauzalităţii. Că partea simţurilor în intuiţie, comparată cu cea a intelectului, este foarte neînsemnată, este ceea ce dovedeşte compararea sistemului de nervi destinat să recepteze impresiile din afară cu simţurile care le elaborează; de altfel masa nervilor senzoriali a oricărui sistem nervos este realtiv mică în raport cu cea a creierului, chiar la animale, a căror funcţie a creierului nu este la propriu vorbind de a gândi, ci de a produce intuiţia, şi la care totuşi masa cerebrală este considerabilă, ca la mamifere, unde funcţia intuitivă este cea mai perfectă; şi aceasta, chiar scăzând din ea creierul mic, a cărui funcţie este de a regla mişcările corpului. Asupra insuficienţei datelor sensibile în producerea intuiţiei obiective a lucrurilor, ca şi asupra originii non empirice a intuiţiilor de spaţiu şi timp, găsim o mărturie foarte decisivă, care confirmă pe cale negativă, adevărurile kantiene, în excelenta carte a lui Thomas Reid, intitulată: *Inquiry into the human mind*, first edition 1830. El respinge teoria lui Locke, care pretinde că intuiţia este un produs al simţurilor arătând într-un mod foarte pătrunzător şi foarte clar că senzaţiile, în ansamblul lor, nu au nici cea mai mică analogie cu lumea cunoscută prin intuiţie, şi că în special cele cinci calităţi primare ale lui Locke (întindere, formă, soliditate, mişcare, număr) nu pot în mod absolut să ne fie date prin senzaţie. El consideră din acest moment problema originii şi a modului de producere a intuiţiei ca fiind radical insolubilă. Deşi l-a ignorat complet pe Kant, Reid ne-a arătat astfel o dovadă decisivă urmând *regula falsi* (am expus-o în cele precedente conform doctrinei kantiene) a caracterului intelectual al intuiţiei şi al originii a priori. descoperită de Kant, a condiţiilor ei esenţiale, adică a timpului, a

spaţiului şi a cauzei, condiţii din care provin în mod imediat calităţile primare ale lui Locke; şi pe care este uşor să le construieşti cu ele. Cartea lui Thomas Reid este foarte instructivă, şi merită de sute de ori mai mult să fie citită în locul tuturor lucrărilor apărute de la Kant încoace, luate la un loc. -O altă dovadă indirectă a doctrinei lui Kant, deşi ne vine pe calea erorii, poate să fie scoasă din filosofiile senzualiştilor francezi, care, după ce Condillac s-a angajat pe urmele lui Locke, s-au obişnuit să demonstreze că orice reprezentare a noastră şi orice gând al nostru revin în ultimă analiză la impresiile simţurilor (a gândi înseamnă a simţi). După Locke, ei numesc „idei simple" aceste impresii sensibile, şi afirmă că prin combinarea şi compararea acestor impresii se clădeşte lumea obiectivă în capul nostru. Desigur aceşti domni „au idei simple". Este amuzant să vezi cum aceşti filosofi care nu au nici profunzimea lui Kant, nici rigoarea logică a lui Locke, trag în toate părţile de această amărâtă stofă a senzaţiei şi se străduie să facă din ea ceva destul de acceptabil, pentru a extrage de aici fenomenul atât de important al lumii reprezentării şi al lumii gândirii. Dar omul pe care l-au construit ar fi trebuit să fie, pentru a vorbi în limbajul anatomiei, un *Anencephalus*, un cap de broscoi, o fiinţă dotată numai cu aparate senzitive, dar fără creier. Pentru a nu cita ca exemplu printre nenumăratele lucrări decât două opere ale acestei şcoli, să îl numim pe Condorcet, cel de la începutul cărţii sale: *Des progrès de l'esprit humain*, şi pe Tourtual, *Sur la vision*, în al doilea volum din *Scriptares ophtalmogici minores*, editura Justus Radius (1828).

Sentimentul insuficienţei unei explicaţii pur senzualiste a intuiţiei apare de asemeni în această ipoteză emisă puţin timp înaintea apariţiei filosofiei kantiene, că noi nu avem despre lucruri simple reprezentări provocate de senzaţie, ci că sesizăm direct lucrurile înseşi, deşi situate în afara noastră. Ceea ce este, într-adevăr, de neînţeles. Şi aceasta nu este o opinie idealistă, este o ipoteză formulată din punctul de vedere obişnuit realismului. Celebrul Euler a exprimat foarte bine şi foarte distinct această ipoteză în *Lettres à une princesse allemande*, Tom II, pagina 68. Cred deci că impresiile (simţurilor) conţin ceva mai mult decât îşi imaginează filosofii. Ele nu sunt vane percepţii corespunzând nu ştiu căror impresii ale creierului; ele nu dau pur şi simplu sufletului idei despre lucruri; ci plasează realmente în faţa lui obiectele, care există în afară, deşi nu putem înţelege cum se produce acest lucru. Această aserţiune este confirmată de cele ce urmează. Deşi folosim, aşa cum am demonstrat îndeajuns, această lege a

cauzalităţii, de care avem cunoştinţă a priori, ca pe un mijloc în intuiţie, totuşi nu avem o conştiinţă clară, nu vedem actul intelectului prin care trecem de la efect la cauză; de aceea impresia sensibilă nu se deosebeşte de reprezentarea pe care intelectul o extrage din impresia luată de el ca materie brută. Putem şi mai puţin sesiza în conştiinţă o diferenţă, care într-un mod general nu exista, între reprezentare şi obiectul său; dar percepem imediat lucrurile însele, ca situaţie în afara noastră; deşi este sigur că doar senzaţia poate fi imediată, şi că ea este limitată la epiderma noastră. Aceasta se explică prin faptul că *exteriorul* este exclusiv o determinare a spaţiului, şi că spaţiul însuşi este o formă a facultăţii noastre de intuire, adică o funcţie a creierului. De aceea *exteriorul*, în care situăm obiectele, pe urma senzaţiilor vizuale, se află în exteriorul capului nostru; aici este scena unde el se desfăşoară, aproape ca la teatru vedem munţi, păduri, marea, şi totuşi acestea nu sunt decât decoruri. E de înţeles atunci faptul că avem o reprezentare a lucrurilor condiţionată de *exterior*, şi totuşi imediată, departe de a ne reprezenta interior lucrurile, care în realitate ar exista în exterior. Căci, în spaţiu, şi prin urmare în afara noastră, lucrurile nu există decât în măsura în care ni le reprezentăm. De aceea aceste lucruri despre care avem o intuiţie oarecum imediată, nu doar o copie, nu sunt decât reprezentări şi ca atare nu există decât în capul nostru. Nu trebuie deci să spunem, împreună cu Euler, că avem intuiţia lucrurilor înseşi, situate în afara noastră; ci mai curând că lucrurile pe care le intuim ca situate în afara noastră nu sunt decât reprezentările noastre, şi deci percepţiile noastre imediate. Remarca atât de justă a lui Euler, pe care am citat-o mai sus în proprii lui termeni, confirmă deci estetica transcendentală a lui Kant, ca şi propria noastră teorie despre intuiţie care se sprijină pe ea, şi în general orice specie de idealism. Absenţa de intermediar şi inconştienţa pe care am indicat-o mai înainte şi în care vedem pentru intuiţie, trecerea de la senzaţie la cauza ei, se explică printr-un proces analog, care se petrece în reprezentarea abstractă, sau în gândire; când citim sau când ascultăm nu percepem decât cuvinte, dar trecem atât de rapid la ideile pe care ele le demonstrează, încât este absolut ca şi cum am percepe direct conceptele; căci noi nu avem cunoştinţă de trecerea de la cuvinte la idei. De aici ni se trage atât de des că nu ştim în ce limbă am citit ieri ceva de care ne amintim astăzi. Şi totuşi trecerea are loc de fiecare dată, şi noi avem sentimentul ei când din întâmplare ea nu se poate efectua; când, de exemplu, suntem distraţi în timpul unei lecturi, şi deodată realizăm că citim cuvinte dar nu mai gândim. Numai când

trecem de la conceptele abstracte la semnele figurate, avem conştiinţa transpunerii.

De altfel, în percepţia empirică, această inconştienţă, inerentă trecerii de la percepţii la cauza ei, nu există decât pentru intuiţie, în sensul cel mai restrâns al cuvântului, adică în actul de a vedea; dimpotrivă, în celelalte percepţii, această trecere se efectuează mai mult sau mai puţin conştient, şi deci în operaţia celor patru simţuri mai grosolane, îi contactăm direct şi în fapt realitatea. Pe întuneric pipăim un obiect în toate sensurile până să putem, cu ajutorul impresiilor diverse pe care le exercită asupra mâinilor noastre, să îi construim cauza în spaţiu, sub o formă determinată. Mai mult, când simţim ceva alunecos, ne întrebăm timp de câteva secunde dacă nu avem în mână ceva gras, uleios. Auzim un sunet, nu ştim mai întâi dacă este o simplă senzaţie internă, sau dacă este realmente o afecţiune a auzului venită din afară apoi, dacă sunetul este îndepărtat şi slab, dacă este apropiat şi tare, care îi este direcţia, în fine dacă este vocea unui om sau a unui animal, sau sunetul unui instrument. Efectul fiind dat, noi căutăm cauza. În senzaţiile mirosului şi gustului, incertitudinea este constantă în legătură cu genul cauzei căreia îi aparţine efectul simţit; în aşa grad trecerea de la unul la altul este conştientă. Desigur, în actul vederii, trecerea de la efect la cauză este inconştientă încât este ca şi cum acelaşi fel de percepţie ar fi absolut imediat şi s-ar produce de la sine în impresia sensibilă, fără cooperarea intelectului, dar cauza este pe de o parte în percepţia organului, pe de altă parte în modul de acţiune exclusiv rectiliniu al luminii. Datorită ei, senzaţia ne face să ajungem de la sine la locul cauzei şi cum ochiul este capabil să perceapă cu cea mai mare delicateţe, şi aceasta într-o secundă, toate nuanţele de lumină şi umbră, culoarea şi conturul, ca şi datele după care intelectul evaluează distanţa obiectului atunci, în acest caz al vederii, operaţia intelectuală se produce cu o rapiditate şi o siguranţă care comportă tot atât de puţină conştiinţă câtă avem nevoie când silabisim citind, astfel fenomenul ne apare înaintea ochilor, ca şi cum senzaţia ne-ar da imediat obiectele. Totuşi cooperarea intelectului cu vederea, adică acest act care constă în a trece de la efect la cauză, este cât se poate de evident. Datorită ei, o dublă percepţie, afectând amândoi ochii, ne apare simplă; tot datorită ei, impresia care se efectuează răsturnată în simţ de jos în sus pe retină ca urmare a încrucişării razelor în pupilă, este îndreptată, pentru că ea ajunge la cauza ei refăcând acelaşi drum. În direcţie opusă, sau cum se spune, vedem obiectele drepte, deşi

imaginea lor este răsturnată în ochiul nostru. În fine, datorită aceleiași cooperări a intelectului, apreciem, într-o intuiție imediată, mărimea și distanța obiectelor pe baza mărturiei celor cinci date speciale pe care Thomas Reid le-a descris atât de bine şi atât de clar. Eu însumi, în 1816, am expus toate acestea, cu dovezi care stabilesc într-un mod incontestabil caracterul intelectual al intuiției, în lucrarea *Despre vedere și culori* (ed. 2, 1854); cincisprezece ani mai târziu, această lucrare a fost corectată şi considerabil dezvoltată în versiunea latină pe care i-am dat-o sub titlul *Theoria colorum physiologica eademque primaria*; ea a apărut în al III-lea volum din *Scriptores ophtalmogici minores*, editate de Justus Radius. Dar lucrarea cea mai completă și definitivă se găseşte în ediția a 2-a a lucrării mele *Despre principiul rațiunii*. Trimit la ea cititorul pentru subiectul important care ne preocupă, pentru a nu mai da proporții acestor lămuriri. Totuşi putem intercala aici o remarcă estetică: datorită acestui caracter intelectual al intuiției pe care l-am stabilit, vederea unui obiect frumos, a unui peisaj frumos de exemplu, este tot un fenomen al creierului. Puritatea şi perfecțiunea tabloului nu depind numai de obiect, ci şi de natura însăşi a creierului, de forma şi mărimea sa, de finețea țesuturilor, de intensitatea activității sale, care este determinată de energia circulației în artere. De aceea imaginea percepută este foarte diferită, după capetele în care ea cade, deşi toate au ochi la fel de pătrunzători, tot atât de diferită cât pot fi între ele prima şi ultima încercare în efectuarea unei gravuri. De aici vine aptitudinea foarte inegală a oamenilor de a se bucura de frumusețile naturii, şi prin urmare de a le reproduce, adică de a recrea acelaşi fenomen cerebral cu ajutorul unei cauze total diferite, ca a petelor de culoare pe o pânză. De altfel, acest caracter de imediatitate aparentă şi care se datorează în întregime muncii spiritului; acest caracter în virtutea căruia lucrurile, cum spune Euler, sunt percepute de noi în ele însele, şi ca şi cum ar exista în afara noastră, are ceva analog cu felul în care percepem părțile corpului nostru, mai ales când ele suferă şi acest lucru se întâmplă aproape întotdeauna când le percepem. Aşa cum credem că percepem imediat lucrurile acolo unde sunt, în timp ce nu le percepem în realitate decât în creierul nostru, tot aşa ne închipuim că simțim durerea unui membru în membrul însuşi, când de fapt o simțim tot în creier, unde o îndreaptă nervul părții atacate. De aceea nu simțim decât afecțiunile părților, ale căror nervi ajung la creier, şi nu pe acelea ale părților ale căror nervi aparțin sistemului ganglionar, în afară de cazul în care este vorba de o durere extraordinar de puternică,

care ajunge indirect la creier, şi tot nu simţim cel mai adesea decât o vagă indispoziţie, care nu ne permite să localizăm răul. Tot aşa se explică faptul că năruirea unui membru ai cărui nervi sunt tăiaţi sau tociţi nu este percepută; în sfârşit tot aşa se explică faptul că un om care a pierdut un membru simte totuşi din când în când dureri pe care le localizează în acest membru, pentru că nervii care duc la creier există încă. -Astfel, în cele două fenomene pe care le-am apropiat, ceea ce se petrece în creier este realizat ca petrecându-se în afară: în intuiţie, datorită intelectului, care îşi trimite firele senzitive până în lumea exterioară; în senzaţia membrelor, prin intermediul nervilor.

CAPITOLUL III

Despre simțuri

Nu am intenția să repet ceea ce alții au spus deja; nu fac aici decât considerații izolate și de un gen cu totul aparte asupra simțurilor.

Simțurile nu sunt decât prelungiri ale creierului; prin ele acesta primește din afară, sub formă de senzație, materia de care se va servi pentru a elabora reprezentarea intuitivă. Aceste senzații, care trebuiau să servească în principal la compunerea obiectivă a lumii exterioare, nu puteau fi prin ele însele nici plăcute, nici neplăcute, adică ele nu puteau emoționa voința. Altfel senzația însăși ne-ar solicita atenția, și am rămâne la efect în loc să urcăm spre cauză, care este scopul aici; și aceasta datorită preferinței pe care o acordăm voinței, în detrimentul simplei reprezentări; nu ne referim la aceasta, decât atunci când tace. Prin urmare, culorile și sunetele nu ne procură în ele însele dacă nu depășesc măsura normală, nici plăcere, nici durere; ci se produc cu acest caracter de indiferență care face din ele materia proprie intuiției propriu-zis obiective. Și este ceea ce se petrece efectiv, pe cât posibil într-un corp care este în întregime Voință, și cu acest titlu faptul este minunat. Fiziologic, el provine din faptul că, în organele cele mai nobile, ca cele ale vederii sau ale auzului, nervii care au de perceput impresia specifică exterioară nu sunt capabili de cea mai neînsemnată senzație dureroasă, și nu cunosc altă senzație decât cea care le este specific proprie, decât cea care într-un cuvânt servește la simpla percepție. Așadar retina, ca și nervul optic, este insensibilă la orice rănire, și la fel stau lucrurile și cu nervul acustic; în aceste două organe, durerea nu este simțită decât în părțile care înconjoară nervul senzorial propriu și niciodată în nervul însuși. Pentru ochi, această parte este mai ales conjunctiva, și pentru ureche, canalul auditiv. La fel este și cu creierul pe care îl putem tăia direct pe cap, fără ca el să încerce cea mai mică senzație. Numai datorită acestei indiferențe în raport cu voința, senzațiile vizuale vor livra intelectului date atât de variate, cu nuanțe atât de delicate, care îi servesc să construiască, prin mijlocirea legii cauzalității, și pe baza intuițiilor pure de spațiu și timp, toate minunile lumii obiective. Și tocmai această neputință a

senzaţiilor de culoare de a acţiona asupra voinţei ne permite să ajungem la starea de intuiţie obiectivă pură, eliberată de voinţă, când energia lor este întărită de transparenţă, ca la apusul soarelui, sau prin vitraliile colorate; şi am arătat în a treia Carte că această intuiţie este esenţialul emoţiei estetice. Tot această indiferenţă în raport cu voinţa face sunetele apte să traducă infinita varietate a conceptelor raţiunii.

În timp ce simţul exterior, adică receptarea impresiilor exterioare ca date pure ale intelectului se împărţea în alte cinci simţuri, acestea se acomodau celor patru elemente, adică celor patru stări de agregare, fără a omite imponderabilitatea. Simţul solidului (pământului) este pipăitul; cel al fluidului (apa), este gustul; cel al materiilor gazoase, adică a volatilului (aerul), este auzul; cel al imponderabilului (foc, lumină) este văzul. Al doilea element imponderabil, căldura, nu este propriu-zis un obiect al simţurilor, ci al sensibilităţii generale; el acţionează întodeauna direct asupra voinţei, ca plăcut sau neplăcut. Din această clasificare reiese demnitatea relativă a simţurilor. Vederea are primul organ, în măsura în care sfera sa este cea mai întinsă, şi sensibilitatea sa este cea mai delicată; cauza ei stă în faptul că este provocată de ceva imponderabil, de ceva care abia dacă este corporal, un quasi spirit. Auzul are rangul doi; el corespunde aerului. Cât despre pipăit el are cunoştinţe profunde şi variate; pe când celelalte simţuri nu ne dau decât o proprietate specială a obiectului, ca sunetul pe care îl redă sau raportul pe care îl are cu lumina, pipăitul, care s-a dezvoltat cu sensibilitatea generală şi forţa musculară, livrează intelectului date în acelaşi timp asupra formei, mărimii, asprimii, netezimii, texturii, solidităţii, temperaturii şi greutăţii corpurilor, şi toate acestea reducând pe cât posibil partea de aparenţă şi de eroare, la care celelalte simţuri sunt mult mai expuse. Cele două simţuri inferioare, mirosul şi gustul, deja nu mai sunt eliberate de voinţă, o provoacă imediate, adică sunt întotdeauna afecatate în mod plăcut sau neplăcut şi sunt mai mult subiective decât obiective.

Percepţiile auditive sunt exclusiv în timp. De aceea toată muzica constă în mod esenţial în măsurarea timpilor, pe care se bazează calitatea sau înălţimea sunetelor, prin intermediul vibraţiilor, ca şi cantitatea sau durata lor, prin intermediul măsurii. Percepţiile vizuale în schimb sunt mai ales şi în principal în spaţiu; numai într-un mod cu totul secundar, prin intermediul duratei, ele sunt şi în timp.

Vederea este simţul intelectului, care este intuitiv, şi auzul este simţul raţiunii, care gândeşte şi concepe. Cuvintele nu sunt reprezentate decât imperfect prin semne vizuale. De aceea mă

îndoiesc că un surdo-mut care poate citi, dar care nu are nici o reprezentare a sunetului cuvintelor, poate executa toate operaţiile gândirii cu simple semne vizuale, la fel de prompt ca noi ceilalţi cu cuvinte reale, pe care adică le putem auzi. Când nu poate citi, este un fapt confirmat de experienţă că el seamănă aproape cu o brută fără raţiune, pe când orbul înnăscut este de la început o fiinţă cu totul rezonabilă.

Vederea este un simţ activ, în timp ce auzul este pasiv. De aceea sunetele acţionează cu violenţă şi, ca să spunem aşa, într-un mod ostil asupra spiritului nostru şi aceasta cu atât mai mult cu cât spiritul este mai activ şi mai dezvoltat; ele răvăşesc gândurile şi tulbură momentan reflecţia. Dimpotrivă, nu există pentru ochi tulburare analoagă, nu există o acţiune imediată a lucrului văzut ca atare, asupra operaţiilor spiritului (fireşte nu este vorba aici de influenţa obiectelor văzute asupra voinţei); dar complexitatea infinită a lucrurilor care sunt sub ochii noştri nu opreşte în vreun fel jocul gândirii, o lasă perfect liniştită. Rezultă din toate acestea că ochiul este perpetuu în pace cu spiritul care reflectează, în timp ce nu acelaşi lucru se poate spune despre ureche. Această opoziţie a celor două simţuri se verifică şi prin faptul că surdo-muţii, vindecaţi prin galvanism, se sperie şi pălesc la primul sunet pe care îl aud (Gilbert, *Analele Fizicii*, vol. X, p. 382), în timp ce orbii operaţi primesc cu bucurie prima rază de lumină şi nu lasă decât cu regret să li se pună banda pe ochi. Tot ce am spus despre auz se explică prin zdruncinarea nervului acustic, care se propagă fără întrerupere până la creier, pe când faptul de a vedea este realmente o acţiune a retinei, excitată şi provocată de lumină şi modificările ei; acest lucru l-am arătat pe tot parcursul teoriei mele fiziologice despre culori. Contrazic aici în mod absolut această neruşinată teorie, atât de răspândită astăzi, despre un fel de fiinţă colorată care ar veni să ne izbească retina, teorie care reduce senzaţia luminoasă a ochiului la o zdruncinare mecanică, cum se întâmplă pentru auz, în timp ce nu este nimic mai diferit decât această acţiune blândă şi tăcută a luminii, şi toba de alarmă a urechilor a căror sensibilitate este adesea foarte diferită, totuşi ele nu percep niciodată un sunet în dublu, cum ni se întâmplă atât de adesea să vedem dublu cu ochii. Suntem astfel determinaţi să presupunem că senzaţiile auditive nu au loc în labirintul din în lobul urechii, ci în adâncurile creierului, în punctul în care cei doi nervi acustici se întâlnesc: ceea ce explică faptul că impresia este simplă. Or această întâlnire are loc unde puntea lui Varolio cuprinde măduva alungită, adică într-un loc eminamente

periculos, a cărui leziune determină moartea oricărui animal. Acolo nervul acustic nu este decât la mică distanţă de labirint, care este sediul zdruncinăturii sonore. Şi însuşi faptul că senzaţia auditivă ia naştere într-un loc atât de periculos, de unde pleacă mişcările tuturor membrelor noastre, explică tresărirea pe care o avem când auzim o detunătură subită; ceea ce nu se întâmplă când suntem izbiţi deodată de o lumină puternică, asemeni fulgerului de exemplu. Nervul optic iese mult mai în faţa acelor *thalomi* ai săi (deşi el poate ia naştere în spatele acestora); pe tot parcursul său el este acoperit de lobii anteriori ai creierului, continuând să fie separat de ei, până în momentul în care iese în întregime din creier şi se desfăşoară în retină. Numai aici, unde îşi are şi sediul real, senzaţia se produce la şocul cu lumina, cum am dovedit în tratatul meu despre vedere şi culori. Punctul în care nervul optic ia naştere explică deci marea tulburare pe care sunetele o provoacă gândirii; din cauza acestei tulburări, oamenii care gândesc, şi în general oamenii inteligenţi fără excepţie, nu pot suporta zgomotul. Acesta întrerupe într-adevăr cursul normal al gândurilor; reflecţia se opreşte în mijlocul acestui tumult, pentru că zdruncinarea nervului auditiv se propagă foarte adânc în creier, a cărui masă în întregime este tulburată de comoţia nervului auditiv şi vibraţiile pe care le produce, şi de asemeni pentru că creierul acestor oameni este mult mai excitabil decât creierele obişnuite. Această mare mobilitate şi această forţă directoare pe care o au unele creiere explică cum, la ei, cel mai mic gând trezeşte deodată altele analoage, sau care îi sunt asociate. De aceea asemănările, analogiile şi raporturile dintre lucruri îi frapează atât de uşor şi de repede. Se explică aşa că o aceeaşi ocazie se poate prezenta de mii şi mii de ori creierelor obişnuite, ea nu obligă la reflecţie decât unele creiere şi le duce la descoperiri de care alţii se miră că nu le-au făcut ei, pentru că, dacă pot desigur gândi după alţii, sunt incapabili să gândească spontan. Astfel soarele luceşte pentru toate coloanele; dar numai coloana lui Memnon este zdruncinată. La fel Kant, Goethe, Jean Paul erau extrem de sensibili la zgomot, cum mărturisesc biografii lor. Goethe a cumpărat, în ultimii ani de viaţă, o casă care cădea în ruină situată alături de a sa, numai pentru a nu mai auzi zgomotul reparaţiilor. Degeaba în tinereţea sa a luat lecţii de tobă pentru a se întări împotriva vuietului; acesta nu este o problemă de obişnuinţă.

În schimb poate surprinde indiferenţa de-a dreptul stoică cu care creierele obişnuite suportă zgomotul; că citesc, gândesc sau scriu

nimic nu le poate tulbura, în timp ce creierele de elită devin incapabile să îşi continue lucrul. Dar ceea ce îi face insensibili la zgomotele de tot felul, îi face insensibili şi la frumuseţea din artele plastice, la profunzimea gândirii sau la fineţea expresiei în artele discursului, pe scurt la tot ce nu le interesează în mod personal. Cu privire la acţiunea paralizantă pe care dimpotrivă o exercită zgomotul asupra spiritelor de elită, să cităm remarca următoare a lui Lichtenberg, care îşi găseşte aici locul: „Este întotdeauna semn bun când un artist este împiedicat de nimicuri să îşi exercite arta cum trebuie. F...îşi cufunda degetele în pudră de licopodiu când voia să cânte la pian... Spiritele mediocre nu sunt stânjenite de astfel de fleacuri. Sunt site cu găuri mari.” (Culegeri, 1, p. 398).

Cât despre mine, nutresc de multă vreme gândul că între cantitatea de zgomot pe care un om o poate suporta fără a fi incomodat şi inteligenţa lui, raportul este invers, şi prin urmare poate da o măsură inteligenţei acestuia. De aceea, când în curtea unei case, câinii latră timp de o oră fără să fie făcuţi să tacă, ştiu deja la ce mă pot aştepta de la mintea proprietarului. Cel care izbeşte de obicei uşile, în loc să le închidă cu mâna sau care tolerează acest lucru în casa lui, este nu numai un om prost crescut, dar şi o fire grosolană şi mărginită. „Sensible” în engleză înseamnă şi „intelligent”, şi acest sens ţine de un simţ al observaţiei foarte fin şi foarte just. Nu vom fi niciodată cu adevărat civilizaţi decât în ziua în care urechile vor fi libere şi ele, şi în care nu vom mai avea dreptul, la o mie de paşi împrejur, să venim să tulburăm conştiinţa unei fiinţe care gândeşte cu fluierături, strigăte, urlete, lovituri de ciocan sau de bici, lătrături, etc. Sibariţii exilau în afara oraşului toate meseriile zgomotoase; şi respectabila sectă Shakers, din nordul Americii, nu suporta vreun zgomot inutil la sate; se povesteşte acelaşi lucru despre fraţii moravi. -Dar se vor putea găsi mai multe despre această chestiune în capitolul XXX din volumul II din *Parerga.* Natura pasivă a auzului pe care am expus-o explică şi acţiunea atât de puternică, atât de imediată, atât de irezistibilă a muzicii asupra spiritului, şi în plus acţiunea care o urmează şi care constă într-o anumită exaltare. Vibraţiile sonore care se succed, combinate după raporturi numerice raţionale, imprimă fibrelor creierului vibraţii asemănătoare. Dimpotrivă, este uşor de dedus natura activă a văzului, la polul opus celei a auzului -de ce nu poate fi pentru ochi ceva analog muzicii pentru ureche, şi de ce claviatura culorilor a fost o idee nefericită şi ridicolă. La fel simţul văzului, din cauza naturii sale active, este foarte accentuat la

animalele de vânătoare, la cele de pradă, în timp ce dimpotrivă simțul pasiv al auzului este foarte dezvoltat la animalele urmărite, la cele fricoase şi gata să o ia la fugă, astfel încât ele sunt avertizate la timp de apropierea duşmanului, fie că aceasta soseşte alergând, fie că se cațără fără zgomot.

Dacă am recunoscut în văz simțul intelectului şi în auz pe cel al rațiunii, am putea numi mirosul simțul memoriei, pentru că el ne aminteşte mai repede decât oricare altul impresia specifică a unei circumstanțe sau a unui mediu, oricât de îndepărtată ar fi.

CAPITOLUL IV

Despre cunoaşterea a priori

Din faptul că putem scoate din noi înşine şi determina legile raporturilor în spaţiu fără a recurge la experienţă, Platon trăgea concluzia că orice ştiinţă nu este decât o amintire; Kant dimpotrivă, ajungea la concluzia că spaţiul este o condiţie subiectivă şi o simplă formă a facultăţii noastre de a cunoaşte. Punctul de vedere al lui Kant este mult mai elevat decât cel al lui Platon.

Cogito ergo sum este o judecată analitică; Parmenide o considera ca pe o propoziţie identică: το γαρ αυτο νοειν εστι τε χαι ειναι; „nam intelligere et esse idem est" (Clemente Alexandria, *Stromates*, VI, 2, § 23). Dar ca atare, sau pur analitic, judecata nu ne poate învăţa ceva anume nici dacă, studiind-o mai îndeaproape, ai vrea să tragi drept concluzie din premisa *non-entis nulla sunt prædica*. Dar Descartes a vrut propriu-zis să exprime aici acest mare adevăr, că certitudinea imediată nu aparţine decât conştiinţei, adică subiectului; cât despre obiectiv, adică tot restul, acesta nu are decât o certitudine mediată, pentru că nu există decât prin intermediul primului; este o cunoştinţă de a doua mână şi trebuie prin urmare considerată ca problematică. Pe aceasta se întemeiază întreaga valoare a faimoasei propoziţii. Putem să îi opunem o alta, în sensul filosofiei kantiene: *Cogito, ergo est* -adică aşa cum gândesc în lucruri anumite raporturi (matematicile), trebuie să le regăsesc întotdeauna cu exactitate în orice experienţă posibilă; era aici un mod de a vedea important, profund şi tardiv, care se prezenta prin mijlocirea problemei posibilităţii judecăţilor sintetice a priori şi care a pregătit realmente o înţelegere profundă a lucrurilor. Această problemă este cuvântul de ordine al filosofiei lui Kant, cum prima propoziţie este cel al filosofiei lui Descartes, şi ea arată εξ οιων εις οια (o oaie dintr-o turmă).

Kant are dreptate că începe cu consideraţii asupra spaţiului şi timpului. Căci pentru un spirit speculativ primele întrebări care se impun sunt: Ce este timpul? Ce este această fiinţă care nu constă decât în mişcare, fără ceva care să o mişte pe ea însăşi? Ce este

spaţiul, acest neant omniprezent în afara căruia nimic nu poate exista fără a înceta să fie?

Că spaţiul şi timpul depind de subiect şi nu sunt decât moduri în care se realizează în creier procesul de apercepţie obiectivă este ceea ce demonstrează deja îndeajuns imposibilitatea absolută pentru gândire de a se abstrage din spaţiu sau din timp, în vreme ce este atât de uşor de neglijat tot ce ne reprezentăm despre ele. Mâna poate lăsa să-i scape totul cu excepţia ei. Totuşi voi lămuri aici prin exemple şi consideraţii ultimele dovezi aduse de Kant în sprijinul acestui adevăr, nu pentru a răspunde unor obiecţii stupide, ci spre folosul celor care mai târziu vor avea de predat doctrina lui Kant.

„Un triunghi dreptunghic ale cărui laturi sunt egale" nu închide nici o contradicţie logică: căci izolat, predicatele nu distrug subiectul, şi nu sunt deloc irenconciliabile unul cu celălalt. Numai când vrem să construim acest triunghi în intuiţia pură, ne dăm seama de incompatibilitatea elementelor. Nu trebuie, din acest motiv, să vedem aici vreo contradicţie; fără de care orice imposibilitate fizică, chiar revelată numai peste secole, tot ar fi o contradicţie, de exemplu un metal compus din elemente, sau un mamifer având mai mult sau mai puţin de şapte vertebre cervicale, sau coarne şi incisivi la acelaşi animal[1]. Numai imposibilitatea logică constituie o contradicţie; nu este la fel cu imposibilitatea fizică şi cea a matematicii; *echilateral* şi *dreptunghic* nu se contrazic (în pătrat aceste două elemente sunt reunite), şi nici unul dintre ele nu este în contradicţie cu triunghiul. De aceea imposibilitatea conceptelor citate mai sus nu poate fi niciodată recunoscută printr-un simplu act al gândirii, ci ea reiese numai din intuiţie şi această intuiţie se lipseşte de experienţă şi de orice obiect real; ea este pur mentală. Şi pe aceasta se fondează această propoziţie a lui Giordano Bruno, propoziţie pe care o găsim şi la Aristotel: „Un corp infinit de mare este în mod necesar imuabil". Ea nu are nevoie să se sprijine pe experienţă şi conceptele *infinit de mare* şi *imuabil* nu se contrazic nicidecum unul cu celălalt. Numai intuiţia pură arată că mişcarea reclamă un spaţiu în afara corpului şi că mărimea infinită nu lasă vreun spaţiu.

Vrem să respingem acum primul exemplu luat din matematică? Nu putem spune decât atât: că noţiunile celui care judecă triunghiul sunt mai mult sau mai puţin complete; dacă ele erau perfecte, judecata lui ar fi conţinut imposibilitatea pentru un triunghi de a fi în acelaşi

---

[1] Se pare că a fost complet abandonată opinia că leneşul tridactil are nouă vertebre cervicale. Totuşi Owen îl mai prezintă astfel. (Osteologie comparată, p. 405).

timp dreptunghic și echilateral, la acestea voi răspunde: Admit că noțiunea de triunghi nu este completă la el, dar fără să recurgă la experiență nu poate extinde această noțiune printr-o simplă construcție a triunghiului în capul său și să se convingă pentru veșnicie de imposibilitatea de a uni cele două concepte de „dreptunghic" și „echilateral"; dar acest mod de a proceda este o judecată sintetică a priori, adică una din acelea care ne servesc la formarea și la completarea conceptelor noastre, fără a recurge la experiență, și care valorează cât orice experiență posibilă. -În general, o judecată este analitică sau sintetică într-un caz dat, după cum noțiunea subiectului este mai mult sau mai puțin completă în capul celui care judecă; noțiunea „pisică" este mult mai bogată în capul lui Cuvier decât în acela al servitorului său. De aceea aceleași judecăți pe acest subiect sunt la unul sintetice și la celălalt analitice. Vrem acum să luăm conceptele obiectiv și să vedem dacă judecata dată este analitică sau sintetică? Trebuie să substituim atributului opusul său contradictoriu și să îl adăugăm fără copulă subiectului; dacă de aici rezultă o contradicție „in adjecto", judecata era analitică; altfel era sintetică.

Aritmetica se bazează pe intuiția pură a timpului; dar acest fenomen nu este atât de manifest ca cel al geometriei care este intuiția pură a spațiului. Putem totuși dovedi acest lucru în felul următor. A număra nu înseamnă altceva decât a repeta unitatea; numai pentru a nu uita de câte ori am mai repetat-o, o desemnăm de fiecare dată printr-un alt cuvânt; acestea sunt nume de numere. Dar repetarea nu este posibilă decât prin succesiune; acesta, adică mersul unul după altul, se bazează în mod imediat pe intuiția timpului și nu este un concept complet decât datorită lui; nu este deci posibil să numărăm decât în timp. Acest fapt, că numărarea se bazează pe timp, se trădează și prin altceva, pe faptul că în toată limbile, înmulțirea este desemnată prin cuvântul „ori", adică printr-un concept de timp sexies: εξαχις, six fois, six times. Dar acum simpla numărare este deja o înmulțire cu unu; de aceea în Institutul Pestalozzi, copiii trebuiau să înmulțească astfel: „doi ori doi fac de patru ori unu". Și Aristotel a recunoscut și expus această strânsă alianță a numărului și a timpului în capitolul al XIV-lea din cartea a II-a din *Fizica*. Timpul, după definiția lui este „numărul mișcării" (ο χρονος αριθμος εστι χινησεως).

Se pune întrebarea serioasă și anume dacă timpul ar exista și în absența sufletului și conchide negativ.

Deşi timpul ca şi spaţiul este forma cunoaşterii subiectului, el ne este dat totuşi -ca şi spaţiul -ca independent de subiect şi absolut obiectiv. În ciuda voinţei noastre, sau fără ea, el aleargă sau încetineşte. Întrebăm de oră, ne interesăm de timp, ca de lucruri în întregime obiective. Şi ce este obiectiv? Nu mersul astrelor sau acela al pendulelor, care ne servesc la măsurarea mersului însuşi al timpului; este ceva care diferă de toate lucrurile şi care totuşi, ca ele, este independent de voinţa şi ştiinţa noastră. El nu există decât în capetele fiinţelor gânditoare; dar regularitatea mersului şi independenţa lui de voinţă, îi dau drepturi la obiectivitate.

Timpul este mai ales forma simţului intim. Anticipând aici a doua Carte, remarc că obiectul unul şi identic cu simţul intim este voinţa proprie subiectului cunoscător. Timpul este prin urmare forma datorită căreia voinţa individuală, care este la origine inconştientă, poate să se cunoască ea însăşi. În el, fiinţa lui simplă şi identică cu sine apare ca dezvoltată în cursul unei existenţe. Dar din cauza simplităţii şi identităţii originare a voinţei care se reprezintă astfel, caracterul lui rămâne mereu acelaşi. De aceea viaţa unui individ în ansamblul ei conservă mereu acelaşi ton fundamental: evenimentele multiple şi scenele din viaţă nu sunt în fond decât variaţiuni pe aceea temă.

Caracterul a priori al principiului de cauzalitate nu a fost văzut şi nu a fost bine înţeles de englezi şi de francezi. De aceea câţiva dintre ei au continuat vechile cercetări, pentru a-i găsi o origine empirică. Maine de Biran vede această origine în acest fapt din experienţă, că actul voluntar fiind cauză este urmat de o mişcare materială ca efect. Dar însuşi acest fapt este fals. Noi nu recunoaştem deloc acţiunea imediată, particulară a voinţei ca diferită de acţiunea corpului, nu vedem legătura cauzală dintre una şi cealaltă; amândouă ne apar ca unul şi acelaşi lucru: este imposibil să le separi. Nu este între ele vreo succesiune; ele sunt simultane. Este unul şi acelaşi lucru perceput în două feluri diferite; căci ceea ce ne apare în percepţia intimă (conştiinţă) ca un *act real al voinţei*, ne apare în intuiţia externă, unde corpul este obiectivat, ca un *act a aceluiaşi corp*. Că acţiunea nervilor precedă fiziologic acţiunea muşchilor, este un fapt de care nu trebuie să ţinem cont aici; căci acesta nu ţine de conştiinţă, şi nu este este aici vorba de raporturile muşchilor şi ale nervilor, ci de cele ale corpului şi al voinţei. Or acest raport nu ne apare sub forma unei legături cauzale. Dacă aceste două feluri ni s-ar prezenta drept cauză şi efect, legătura lor nu ne-ar mai părea atât de greu sesizabilă cum este în realitate;

căci ceea ce luăm drept cauza unui efect, înțelegem în general atât cât ne face să înțelegem lucrurile,cât ne dă explicația acestora. Or mișcarea corpului supunându-se unui simplu act de voință este dimpotrivă pentru noi o minune atât de obișnuită, încât nu o mai remarcăm; chiar dacă ne concentrăm asupra ei atenția, înțelegem imediat și foarte tare ce este misterios în acest fapt, tocmai pentru că suntem în prezența a ceva care nu ne apare ca efectul unei cauze. Această percepție nu ne-ar putea deci niciodată conduce la noțiunea de cauzalitate, căci nu o conține. Maine de Biran însuși recunoaște completa simultaneitate a actului voinței și a mișcării corporale. (*Nouvelles Considérations sur les rapports du physique au moral*, p. 378). În Anglia, Th. Reid (*Of the first principles of contingent truths*, Ess. VI, c.v.) a formulat deja acest principiu: cunoașterea raportului cauzal își are fundamentul în esența însăși a facultății nostre de cunoaștere. Mai recent Th. Brown a proferat aceeași opinie în cartea sa atât de prolixă: *Inquiry into the relation of cause and effect* (ed. 4-a, 1834), și anume că această cunoaștere rezultă dintr-o convingere înnăscută, intuitivă, instinctivă; el este deci aproape de drumul bun. Totuși, printr-o ignorare de neiertat, 130 de pagini din grosul său volum, care numără 476, sunt consacrate contestării lui Hume, în vreme ce nu a făcut cea mai neînsemnată mențiune la Kant, care, în urmă cu șaptezeci de ani deja, a elucidat complet chestiunea. Dacă latina ar fi rămas limba științifică prin excelență, acest lucru nu s-ar fi întâmplat. În ciuda explicațiilor exacte în ansamblul lor, pe care le-a dat Brown, o modificare a doctrinei lui Maine de Biran asupra originii empirice a legii cauzalității s-a introdus în Anglia și asta pentru că doctrina conține ceva neverosimil; că noi abstragem legea cauzalității din impresia cu totul empirică pe care o exercită corpul nostru asupra corpurilor străine. Hume a respins deja această teorie, și eu am arătat puținul ei temei în scrierea asupra *Voinței în natură* (p. 75 din ed. 2), plecând de la principiul că, pentru a percepe obiectiv propriul nostru corp într-o intuiție spațială trebuie să am în prealabil noțiunea cauzei, dat fiind că ea este condiția unei astfel de intuiții. Într-adevăr, necesitatea de a trece de la senzația pur empirică la cauza acestei senzații pentru a ajunge la intuiția lumii exterioare, acesta este singura și adevărata probă pe care o căutăm; și anume că principiul cauzalității preexistă oricărei experiențe. De aceea am substituit această dovadă celei a lui Kant, după ce am arătat că aceasta este inexactă. Expunerea detaliată și completă a importantei chestiuni pe care tocmai am abordat-o aici, adică a caracterului a priori a legii

cauzalităţii şi a intelectualităţii intuiţiei empirice, se găseşte în a doua ediţie a tratatului meu despre *Principiul raţiunii*, § 21; trimit la ea pentru a nu repeta aici ce am spus în această lucrare. Acolo am deosebit pe cât posibil simpla senzaţie de intuiţie a lumii obiective, şi am descoperit prăpastia care este între ele; aceasta nu poate fi trecută decât cu ajutorul legii cauzalităţii. Dar folosirea ei presupune încă două forme cu care este strâns unită, spaţiul şi timpul. Numai reunirea acestor trei forme dă reprezentarea obiectivă că senzaţia -adică ceea ce este pentru noi punctul de plecare al percepţiei- rezultă din rezistenţa pe care o întâlneşte desfăşurarea forţei noastre musculare, sau că ea provine dintr-o impresie luminoasă pe retină, dintr-o impresie sonoră pe nervul acustic, în fond este totuna; senzaţia nu este niciodată decât un dat pentru intelect, şi intelectul nu poate să o perceapă decât ca efectul unei cauze diferite de ea. Această cauză el o priveşte ca pe ceva exterior, adică o situează într-o formă inerentă intelectului înaintea oricărei experienţe, în spaţiu, ca ceva care ocupă şi umple acest spaţiu. Fără această operaţie intelectuală, ale cărei forme sunt toate gata în fiecare din noi, nu am putea niciodată cu o simplă senzaţie care ne afectează periferia construi intuiţia lumii exterioare. Cum să presupui într-adevăr că simplul sentiment al unui obstacol împiedicând o mişcare voluntară (fapt care se produce de altfel în paralizie) ne-ar permite să ajungem aici? Să mai adăugăm că, pentru ca noi să căutăm să acţionăm asupra obiectelor exterioare, acestea trebuie în mod necesar să fi acţionat în prealabil asupra noastră ca motive: După teoria în discuţie, aşa cum am remarcat deja în lucrarea citată, un individ născut fără picioare şi fără braţe nu ar avea nici o noţiune a principiului cauzalităţii, şi prin urmare a lumii exterioare. Or, nu este aşa, şi o dovedeşte un fapt raportat în *Frorieps Natizen* (1838 iunie-noiembrie, 133); este o disertaţie foarte completă cu gravură, despre o tânără estoniană, Eva Lauk, atunci în vârstă de paisprezece ani, şi care s-a născut fără picioare şi fără braţe. Opusculul se termină cu aceste cuvinte: „După mărturia mamei, dezvoltarea intelectului la ea a fost la fel de promptă ca la surorile ei; ea a învăţat să îşi dea seama la fel de bine de mărimea şi depărtarea obiectelor vizibile, fără a putea pentru aceasta să se servească de mâini" (Dorpat, 1 martie 1833, doct. A. Huck).

Doctrina lui Hume, care proferează că principiul cauzalităţii rezultă în mod simplu din obişnuinţa de a vedea două obiecte în succesiune constantă, este respinsă material de cea mai veche dintre toate succesiunile, cea a zilei şi a nopţii, pe care nimeni nu le-a privit

niciodată ca fiind cauză și efect una pentru cealaltă. Tot această succesiune respinge și aserțiunea falsă a lui Kant, care ar vrea ca realitatea obiectivă a succesiunii să nu fie percepută decât în măsura în care percepem două fenomene succesive în raport de la cauză la efect. Din această teorie a lui Kant, tocmai contrariul este adevărat, adică noi nu vedem decât după succesiunea lor, într-un mod cu totul empiric, care din cele două fenomene este cauză și care efect. Pe de altă parte, trebuie respinsă opinia absurdă a unor profesori de filosofie din zilele noastre, care susțin că efectul și cauza sunt simultane, împotriva acestei opinii este suficient să invocăm faptul că, în cazurile în care succesiunea nu poate fi percepută din cauza rapidității ei, o presupunem totuși în deplină siguranță, și cu ea scurgerea unui interval de timp; de exemplu știm că între apăsarea pe trăgaci și ieșirea glonțului trebuie să se fi scurs un anumit timp, deși nu îl putem aprecia, și că același timp trebuie împărțit între mai multe fenomene care se succed într-un spațiu restrâns, adică apăsarea pe trăgaci, scânteia, aprinderea pulberii, desfășurarea flăcării, explozia și împingerea glonțului. Niciodată această succesiune nu a putut fi percepută; dar cum știm care din două acționează asupra celeilalte, știm în felul acesta care din două trebuie să fi precedat pe cealaltă în timp, și prin urmare că pe parcursul întregii serii s-a scurs un anumit interval de timp, deși el scapă aprecierii empirice. Căci nimeni nu va susține că ieșirea glonțului și apăsarea pe trăgaci sunt realmente simultane. Deci, nu numai legea cauzalității ci și raportul ei cu timpul, și necesitatea succesiunii de la cauză la efect ne sunt cunoscute a priori. Dacă știm să distingem aceste două fenomene, cauza și efectul, știm să distingem și antecedentul și consecventul; dar dacă dimpotrivă ignorăm care este fenomenul cauză și fenomenul efect, știind totuși că există între ele o legătură cauzală, atunci căutăm empiric să descoperim succesiunea și să determinăm astfel care din două este cauza, și care este efectul. Falsitatea opiniei care face din cauză și efect două fenomene simultane reiese și mai clar din considerațiile următoare: un lanț neîntrerupt de cauze și efecte umple totalitatea timpului (căci dacă ea ar fi întreruptă, lumea s-ar opri, sau ar trebui pentru a o repune în mișcare să admitem un efect fără cauză); dacă acum orice efect ar fi contemporan cu cauza sa, ar trebui, în timp, aruncat efectul asupra cauzei și atunci un lanț cât de lung vrem de cauze și efecte nu ar putea umple un moment al duratei infinite: totalitatea cauzelor și efectelor ar încăpea într-un singur moment. Deci, dacă presupunem că efectul și cauza sunt simultane, trebuie să

reducem cursul lumii la un singur moment. Se demonstrează de asemeni că o foaie de hârtie trebuie să aibă o grosime, altfel cartea care este formată din ea nu ar avea nici una. Să precizezi momentul în care cauza încetează şi în care efectul începe, este în aproape toate cazurile un lucru dificil şi adesea imposibil. Căci modificările (adică succesiunea fenomenelor) constituie un *continuum*, ca şi timpul care le umple şi sunt, ca el, divizibile la infinit; dar seria lor este totodată în mod necesar determinată şi poate fi recunoscută ca şi momentele înseşi ale duratei, şi fiecare din ele se numeşte efect în raport cu precedenta şi cauză în raport cu următoarea.

O schimbare nu se poate produce în lumea materială, decât în măsura în care este imediat precedată de o alta; acesta este adevăratul conţinut al legii cauzalităţii. Dar nu este vreun concept de care să se fi abuzat mai mult în filosofie ca cel de cauză, şi aceasta datorită stratagemei obişnuite sau erorii, care constă în a-i da proporţii prin gândirea abstractă, în a-i extinde generalitatea. De la scolastică, şi mai exact de la Platon şi Aristotel, filosofia nu a fost în mare parte decât un lung abuz de concepte generale, ca de exemplu substanţa, principiul, cauza, binele, perfecţiunea, necesitatea, etc. Această tendinţă a spiritelor de a opera cu concepte atât de abstracte şi de o extindere atât de nemăsurată se regăseşte în toate epocile; poate provine dintr-o anumită lene a minţii, care găseşte prea penibil să controleze permanent gândirea prin intuiţie. Puţin câte puţin aceste concepte prea întinse sunt folosite aproape ca semnele algebrice şi ca şi acestea sunt introduse peste tot de-a valma; de unde se explică de ce filosofia nu mai este decât o artă de a combina, un fel de calcul care, ca orice operaţie numerică, nu preocupă şi nu cere decât facultăţi inferioare. Ce spun eu? Ea degenerează într-o adevărată pălăvrăgeală; avem cu toţii cel mai detestabil model în acea *hegelerie* abrutizantă care nu dă îndărăt în faţa purei nerozii. Dar scolastica şi ea s-a dedat adesea la palavre. Chiar *Topicele* lui Aristotel, culegere de principii foarte generale, foarte abstracte care pot fi folosite într-o dispută pentru sau contra, în cazurile cele mai diferite şi pe care o avem întotdeauna la dispoziţie, această carte rezultă şi ea dintr-un abuz de idei generale. Se vede din nenumăratele exemple împrumutate din scrierile lor cât s-au servit scolasticii de abstracţie, în principal Toma d'Aquino. Până la Locke şi la Kant, filosofia s-a angajat pe drumul croit de ceilalţi scolastici şi a perseverat pe el; aceşti doi filosofi abia s-au gândit să cerceteze originea conceptelor; dar Kant însuşi în primele sale scrieri s-a angajat pe această cale, de exemplu în *Dovezi*

ale existenţei lui Dumnezeu (p. 19, vol. II din ed. Rosenkranz), unde conceptele de substanţă, de principiu, de realitate sunt folosite aşa cum nu ar fi trebuit niciodată să fie, dacă te-ai fi întors la orginea lor şi la conţinutul determinat de această origine; căci aici ai fi aflat atunci că *materia* era punctul de plecare şi conţinutul conceptului de *substanţă,* că cel de principiu (aplicat lucrurilor lumii reale) era umplut de cauză, adică prima modificare care o determină pe ultima, şi aşa mai departe. Desigur nu s-ar fi ajuns de aici la soluţia căutată; dar tot ca în cazul care ne preocupă, pentru că s-a introdus în concepte prea întinse mult mai mult decât conţinutul lor real, s-a ajuns să se raţioneze fals, şi din aceste raţionamente au ieşit sisteme false. Spinoza şi el şi-a întemeiat întreaga sa metodă de demonstraţie pe concepte de această natură, prost analizate şi prea întinse. Marele serviciu pe care l-a făcut Locke a fost tocmai de a reacţiona împotriva acestui neant dogmatic, obligându-ne să examinăm originea conceptelor şi astfel să revenim la intuiţie şi experienţă. Înaintea lui, Bacon acţionase în acelaşi sens, vizând însă mai curând fizica decât metafizica. Kant a urmat calea trasată de Locke, dar într-un spirit mai larg şi a mers mai departe, cum am arătat deja. Filosofii aparenţei, care au reuşit să atragă asupra lor atenţia publicului în detrimentul lui Kant, ar fi trebuit să se simtă jenaţi de rezultatele filosofiei acestuia ca şi de cele ale filosofiei lui Locke; dar, în astfel de cazuri, ei ştiu să îi ignore pe cei vii ca şi pe cei morţi. Au abandonat deci fără fasoane calea justă găsită în sfârşit de aceşti înţelepţi; s-au pus să filosofeze la dreapta şi la stânga, cu concepte luate de nu ştiu unde, fără să se preocupe de originea şi conţinutul lor, până într-acolo încât falsa înţelepciune a lui Hegel a ajuns să susţină că pur şi simplu conceptele nu au origine, şi sunt dimpotrivă originea tuturor lucrurilor. -Totuşi Kant s-a înşelat, coborând prea mult intuiţia empirică sub intuiţia pură, punct pe care l-am tratat de-a lungul criticii făcute de mine filosofiei sale. În ce mă priveşte, consider că intuiţia mai ales este sursa oricărei cunoaşteri. De timpuriu, am recunoscut ce este seducător şi insidios în abstracţii şi, din 1813, am arătat, în *Tratatul despre principiul raţiunii*, diferenţa dintre raporturile care sunt gândite, sub aceste concepte. În ideile generale, filosofia îşi depune cunoştinţele, dar nu din ele şi le ia, este *terminus ad quem* şi nu *a quo.* Într-un cuvânt, filosofia nu este cum o defineşte Kant, o ştiinţă a conceptelor (*aus Begriffen*), ci o ştiinţă în concepte (*in Begriffen*). -Conceptul de cauzalitate despre care este vorba aici a fost şi el întotdeauna luat într-un sens prea larg de filosofi, spre marele avantaj

al dogmatismului, aşa încât s-a ajuns să se introducă în el ceea ce nu este deloc. De aici au ieşit propoziţii ca acestea: „tot ce există are o cauză"; „efectul nu poate conţine mai mult decât cauza, adică nimic care să nu fi fost deja în ea"; „causa est nobiliar suo effectu", şi multe altele la fel de false. Proclus, acest insipid palavragiu, ne dă un bogat şi magnific exemplu în următoarea aşa zisă judecată logică (Institutio Thelogica, 76): Παν· το απο αχινητου γιγνομενον αιτιας, αμεταδλητον εχει την υπαρξιν. Παν δε απο χινουμενης, μεταδλητην. Ει γαρ αχινητον εστι παντη το ποιουν, ου δια χινησεως, αλλ' αυτῳ τῳ ειναι παραγει το δευτερον αφ'εαυτον (Quidquid ab immobili causa manat, immutabilem habet enentiam substantiam. Quidquid vero a mobili causa manat, essentiam habet mutabilem. Si enim illud, quod aliquid facit, est prorsus immobile, non per motum, sed per ipssum esse producit ipsum secundum ex se ipso.) Foarte bine! Dar arătaţi-ne o cauză imobilă, nu veţi putea. Aici ca în atâtea cazuri, abstracţia a împiedicat toate determinările, în afară de una pe care vrea să o păstreze fără a lua aminte că aceasta nu poate exista în absenţa celorlalte. -Singura expresie exactă pentru legea cauzalităţii este următoarea: orice schimbare îşi are cauza într-o alta care o precedă îndeaproape. Dacă se întâmplă ceva, dacă un nou eveniment se produce, dacă ceva se schimbă, o schimbare analoagă trebuie să se fi produs înainte; o alta trebuie să o fi precedat pe aceasta din urmă şi aşa mai departe la infinit; căci o cauză primă este tot atât de imposibil de gândit ca şi un început în timp sau o limită în spaţiu. Legea cauzalităţii nu afirmă nimic în plus faţă de ce am spus, adică nu pretinde să depăşească simplele modificări. Atâta vreme cât o schimbare nu s-a produs, nu poate fi cerută o cauză; căci nu este întemeiat a priori să conchizi din existenţa lucrurilor date, adică a fenomenelor materiei, non-existenţa lor anterioară şi din această non-existenţă producerea lor, adică o modificare. De aceea existenţa unui lucru nu ne autorizează nicidecum să conchidem că el are o cauză. Dar poate avea un fundament a posteriori, adică luat din experienţă, faptul de a presupune că fenomenul în discuţie nu a existat întotdeauna, că nu s-a produs decât ca urmare a altuia, adică printr-o schimbare a cărei cauză trebuie găsită, apoi cauza acesteia; iată-ne angajaţi în regresia infinită, la care conduce întotdeauna folosirea principiului cauzalităţii. Am spus mai sus: *lucrurile, adică fenomenele materiei*, căci o modificare şi o cauză nu se pot raporta decât la fenomene. Aceste fenomene sunt cuprinse sub numele de forme într-un sens mai larg; numai formele se modifică, materia este fixă.

De aceea doar forma este supusă principiului de cauzalitate. Dar pe de altă parte tot forma face lucrurile, adică ea este fundamentul diversităţii, în timp ce materia nu poate fi gândită decât ca un absolut omogen. De aceea scolasticii spuneau: „forma dat esse rei"; ar fi mai corect să se spună: „forma dat rei essentiam, materia existentiam". De aceea problema cauzei nu priveşte decât forma obiectului, fenomenul său, modul său de a fi şi nu materia, şi mai mult acest mod de a fi trebuie considerat nu ca ceva etern, ci ca rezultatul unei schimbări. Reunirea formei şi a materiei, sau a esenţei cu existenţa, dă concretul care este întotdeauna particular, adică un lucru; şi acestea sunt formele a căror alianţă cu materia, adică a căror intrare în ea, prin mijlocirea unor modificări, este supusă principiului cauzalităţii. O prea mare extindere *in abstracto* a conceptului de cauzalitate a condus la extinderea cauzei asupra obiectului luat în mod absolut, apoi întregii sale esenţe, asupra existenţei sale, şi în sfârşit asupra materiei, aşa încât în cele din urmă ne simţim autorizaţi să cerem o cauză a lumii, şi aici îşi are originea proba cosmologică. Ea constă în a conchide, fără a fi autorizată în vreun fel, existenţa lumii din nonexistenţa ei anterioară; apoi la sfârşit în a suprima această lege a cauzalităţii, din care îşi trage întreaga forţă, oprindu-se la un principiu plin fără a vrea să meargă mai departe, ceea ce înseamnă să termini printr-un adevărat paricid, în felul albinelor care-şi ucid trântorii după ce s-au folosit de serviciile lor. Pe o probă cosmologică atât de neobrăzată şi atât de bine deghizată se bazează întreaga frazeologie a *absolutului* care, de şaizeci de ani, în ciuda criticii *Raţiunii* pure, trece în Germania drept filosofie. Ce este deci absolutul? Este ceva care există, dar despre care nu putem şti (cu riscul de a fi amendaţi) de unde vine şi de ce există; este un subiect de meditaţie pentru profesorii de filosofie! Când expui liber proba cosmologică şi presupui o cauză primă, adică un prim început în timpul infinit, este de ajuns să te întrebi: „Dar de ce nu mai devreme? De ce acest început se duce în urmă fără încetare, şi atât de departe în urmă, încât este imposibil plecând de la el să ajungi în prezent şi te miri întotdeauna că prezentul nu a avut loc acum câteva milioane de ani în urmă?" Astfel, în general, legea cauzalităţii poate fi aplicată tuturor obiectelor din univers, dar nu universului însuşi care este imanent lumii şi nu transcedent; ea este dată cu el, cu el dispare; şi aceasta pentru că este o pură formă a intelectului nostru şi pentru că este condiţionată de el ca tot restul lumii, care din acest motiv nu este decât un simplu fenomen. Aşa deci, legea cauzalităţii este aplicabilă, fără excepţie,

tuturor obiectelor existente (din punct de vedere formal, se înţelege de la sine) şi vicisitudinilor acestor forme, adică modificărilor lor. Ea este valabilă pentru acţiunea omului ca şi pentru lovitura pietrei, dar întotdeauna, aşa cum am spus, în raport cu evenimentele, cu schimbările. Dacă acum lăsăm deoparte originea ei în intelect şi dacă o privim într-un mod pur obiectiv, ea se bazează în ultimă analiză pe faptul că orice fiinţă care acţionează, acţionează în virtutea forţei sale originare, adică eterne, în afara timpului şi că, prin urmare, acţiunea ei actuală ar fi trebuit să se producă infinit mai devreme, înaintea oricărui timp imaginabil, dacă nu i-ar fi lipsit pentru aceasta condiţia temporală; aceasta este ocazia, cauza adică în virtutea căreia această acţiune se produce numai acum, dar în mod necesar, ea îi asigură locul în timp.

Pentru că a fost dată, cum am arătat, o extindere prea largă conceptului de cauză în gândirea abstractă, a fost confundat cu el conceptul de forţă; aceasta, deşi în mod absolut diferită de cauză, este tocmai cea care provoacă fiecărei cauze cauzalitatea ei, adică posibilitatea de a acţiona, aşa cum am expus-o pe tot parcursul Cărţii 2 din I-ul volum, mai târziu în *Voinţa în natură*, şi în sfârşit în ediţia a 2-a a *Tratatului despre principiul raţiunii*, 20, pagina 44. Această confuzie transpare în modul cel mai grosolan în lucrarea lui Maine de Biran despre care am vorbit (pentru mai multe detalii, cf. ultimului pasaj citat); dar ea este frecventă pretutindeni, ca de exemplu când ne întrebăm de cauza vreunei forţe primitive, ca *greutatea*. Kant însuşi (*Despre singura probă posibilă*, VII, p. 211 şi 215, edit. Rosenkranz) numeşte forţele naturale cauze care acţionează şi spune că „greutatea este o cauză". Dar este imposibil să vedem clar în propria noastră gândire, atâta vreme cât nu distingem într-un mod expres şi absolut forţa de cauză. Dar folosirea conceptelor abstracte conduce foarte uşor la această confuzie, când nu se mai ia în seamă originea lor. Este lăsată deoparte cunoaşterea întotdeauna intuitivă -care se sprijină pe forma intelectului -cauzele şi efectele, pentru a se limita la conceptul abstract de cauză; faptul a fost de ajuns pentru ca acest concept de cauzalitate, deşi foarte simplu, să fie prost interpretat. Aşa vedem la Aristotel însăşi (*Metafiz*., IV, 2) o diviziune a cauzelor în patru clase, care este radical falsă şi chiar complet grosolană. Să se compare cu aceasta clasificarea cauzelor făcută pentru prima oară de mine în tratatul *Vederea şi culorile*, capitolul I; pe scurt, am atins apoi această chestiune în capitolul VI din primul meu volum, apoi am expus-o pe tot parcursul memoriului meu despre *Libertatea voinţei*, paginile

30, 33. Două ființe numai, din întreaga natură, rămân în afara seriei cauzelor, care este infinită de o parte ca și de cealaltă; materia și ansamblul formelor naturale, căci aceste două esențe sunt condițiile cauzalității, în timp ce tot restul este condiționat de ea. Una într-adevăr (materia) este locul unde se produc fenomenele și modificările lor; celelalte (forțe naturale) sunt acel ceva prin care fenomenele pot să se producă. Să ne amintim aici că în a doua Carte, și de asemeni în *Voința în natură*, însă într-un mod mai complet, am arătat identitatea forțelor naturale și a voinței; am prezentat aici materia forțelor naturale și a voinței; am prezentat aici materia ca simplă *vizibilitate a voinței* așa încât în ultimă analiză, și într-un anumit sens, ea poate fi considerată ca identică cu voința.

Pe de altă parte nu este mai puțin adevărat, așa cum am dedus în capitolul IV din primul volum, și mai bine încă în a doua ediție din tratatul nostru despre *Principiul rațiunii* la sfârșitul capitolului XXI, că materia este cauzalitatea însăși luată în mod obiectiv, căci întreaga sa esență constă în general în faptul de a acționa; ea însăși este activitatea (ενεργεια -realitate) lucrurilor, abstracția, ca să spunem așa, diferitelor lor moduri de activitate. Apoi, pentru că ființa materiei (essentia) constă mai ales în faptul de a acționa, și pentru că realitatea lucrurilor (existentia) constă în materialitatea lor, se poate afirma despre materie, că în ea esența și existența coincid și nu fac decât una; căci ea nu are alt atribut decât existența însăși în general, independent de orice altă determinare. În schimb, orice materie empiric dată (adică ceea ce materialiștii noștri ignoranți de astăzi confundă cu materia) este deja intrată în tiparul formelor, și nu se manifestă decât prin calitățile și accidentele lor; pentru că în experiență orice act ne apare într-un mod particular și determinat, și nu pur și simplu ca un act general. De aceea materia pură nu este decât un obiect al gândirii și nu al intuiției; și acest fapt l-a făcut pe Plotin (*Enneade* II, liv. IV, c. VIII și IX) și Giordano Bruno (*Della Causa*, dial. 4) să susțină opinia paradoxală că materia nu are întindere, deoarece aceasta este inseparabilă de formă și că prin urmare ea este necorporală. Totuși Aristotel arătase deja că ea nu este un corp, deși corporală: σωμα μεν ουχ αν ειη, σωματιξη δὲ (Stob. Ecl., lib. II, c. XII, cap. 5). În realitate, noi gândim materia pură ca pe o *simplă activitate, in abstracto*, independent de genul acestei activități, adică asemeni cauzalității pure înseși; și ca atare nu este un obiect, ci condiția experienței, ca spațiul și timpul. Iată de ce, în tabela pe care o dăm aici despre cunoștințele noastre pure a priori, materia a putut lua locul

cauzalităţii şi figura alături de spaţiu şi de timp, ca a treia formă pură, inerentă intelectului nostru.

Această tabelă conţine ansamblul adevărurilor fundamentale, care îşi au rădăcinile în cunoaşterea noastră intuitivă a priori, văzute ca principii prime, independente unele de altele; las aici deoparte elementele speciale, care constituie conţinutul aritmeticii şi geometriei, şi tot ce rezultă numai din combinarea şi folosirea acestor cunoştinţe formale, ca şi ceea ce constituie *Elementele metafizice ale naturii* expuse de Kant, lucrare căreia această tabelă îi poate oarecum servi de propedeutică şi introducere, căreia i se alătură prin urmare într-un mod firesc. Am avut mai ales în vedere în această tabelă uimitorul paralelism care există între cunoştinţele noastre a priori, acest prim fundament al oricărei experienţe, şi îndeosebi faptul că materia (la fel ca şi cauzalitatea), şi am demonstrat aceasta în capitolul IV din I-ul volum, trebuie să fie considerată ca o sinteză sau, dacă vrem, ca o combinaţie a spaţiului şi a timpului. Şi într-adevăr găsim că filosofia lui Kant este pentru intuiţia pură a spaţiului şi timpului reunite ceea ce geometria este pentru intuiţia pură a spaţiului, şi ceea ce aritmetica este pentru cea a timpului; căci materia este înainte de toate ceea ce este imobil în spaţiu. Punctul matematic nu poate fi conceput cu ceva mobil, aşa cum Aristotel a arătat deja (Fiz. VI, 10). Însuşi acest filosof ne-a transmis deja un prim model al unei ştiinţe de acest gen, determinând în a V-a şi a VI-a carte a *Fizicii* legile repaosului şi ale mişcării.

Acum putem considera această tabelă cum vrem, sau ca pe o culegere de legi eterne ale lumii, şi deci ca baza unei ontologii; sau ca un capitol al fiziologiei creierului, după cum ne plasăm din punctul de vedere realist sau din punctul de vedere idealist; să notăm totuşi că în ultimă instanţă, acesta din urmă este cel adevărat. M-am explicat deja în această privinţă în primul capitol, dar vreau să mai lămuresc acest punct printr-un exemplu special. Cartea lui Aristotel despre Xenofon începe cu aceste cuvinte importante ale aceluiaşi Xenofon: Αιδιον ειναι φησιν, ειπεστιν, ειπερ μη ενδεχεται γενεσθαιμηδεν εχμηδενος (Eternam esse inquit quidquid est, siquidemfieri non potest, ut ex nihilo quipiam existat). Aici Xenofon pronunţă o judecată asupra originii posibile a lucrurilor; el nu poate la acest punct să se refere la experienţă, nici măcar prin analogie: de aceea nu face să intervină vreuna, ci judecă într-un mod apodictic, adică a priori. Cum poate acest lucru, el care priveşte din afară şi ca străin o lume dată pur obiectiv, adică independent de gândire? Cum este

posibil ca el, un trecător efemer, care nu poate arunca o privire rapidă asupra lumii, să pronunțe în prealabil, fără vreo experiență, o judecată apodictică asupra lumii și asupra posibilității existenței și originii ei? Cuvântul acestei enigme e te că aici omul nu are de a face cu propriile sale reprezentări care, ca atare, sunt opera creierului său, a cărui lege nu este decât modul în care funcțiile sale cerebrale se pot realiza, adică forma reprezentării sale. El nu se pronunță deci decât asupra unui fenomen al creierului care îi aparține la propriu și se mărginește la a formula ceea ce intră sau nu intră în formele sale, spațiul, timpul și cauza; aici el este la el acasă și vorbește într-un mod apodictic. În același timp sens trebuie luată tabela următoare din *Prædicabilia* a priori a timpului, spațiului și a materiei

Remarci asupra tabloului care urmează

Despre § 4 asupra materiei -Esența materiei constă în faptul *de a acționa*; ea este *ceea ce acționează in abstracto*, deci *ceea ce acționează* în general, independent de diversitatea modului de acțiune. Ea este cauză în mod absolut. De aceea, în însăși existența ei, nu este supusă principiului cauzalității, este fără început și fără sfârșit; altfel ar fi legea cauzalității aplicându-se ei însăși. Cum avem a priori noțiunea de cauzalitate, conceptul de materie, cu titlu de fundament indestructibil al oricărei existențe, poate face parte dintre cunoștințele noastre a priori, în măsura în care nu este decât realizarea unei forme de cunoaștere, care ne este și ea dată a priori. Căci pentru noi orice activitate se prezintă *ex ipso* ca materială; și invers, orice materie ca în mod necesar activă; acestea sunt într-adevăr concepte reciproce. De aceea folosim în germană cuvântul *real (Wirklich*, care acționează) ca sinonim cu *material;* la fel, în greacă, χατ'ενερειαν în opoziție cu χατα δυναμιν, trădează aceeași origine, deoarece ενεργεια .înseamnă *cei care acționează* în general. La fel în sfârșit englezul *actual* folosit pentru *real* (wirklich). Ceea ce numim „a umple spațiul" sau a fi impenetrabil, și ceea ce privim ca fiind caracterul esențial al corpului (adică al materialului), nu este altceva decât această lume de activitate, care aparține tuturor corpurilor în general, adică activității mecanice. Generalitatea, în virtutea căreia această lume de activitate face parte din conceptul unui corp și rezultă a priori din conceptulacestui corp, prin urmare nu este separat de el fără a suprima corpul însuși, această generalitate îl distinge de alte moduri de activitate, fie electric, fie chimic, luminos sau caloric. În acest fapt de

a umple spaţiul, sau activitatea mecanică, Kant a distins în mod just forţa de atracţie şi forţa de respingere, aşa cum descompui în două o forţă mecanică dată, prin mijlocirea paralelogramului forţelor. Dar aceasta nu este în fond decât o analiză bazată pe raţionament a fenomenului, în elementele sale constitutive. Cele două forţe reunite menţin corpul în limitele sale, adică într-un volum determinat. Separate, una ar dilata corpul la infinit, în timp ce cealaltă l-ar comprima tot într-un punct. În ciuda acestei balansări sau neutralizări, corpul exercită totuşi o acţiune de repulsie asupra celorlalte corpuri în virtutea primei forţe, şi o acţiune de atracţie în virtutea celei de a doua, în gravitaţie. În acest fel cele două forţe nu îşi distrug în corp produsul lor, ca două forţe impulsive acţionând într-o direcţie opusă sau ca formula +e-e, sau în sfârşit ca oxigenul şi hidrogenul în apă. Ceea ce dovedeşte că impenetrabilitatea şi greutatea sunt strâns unite este faptul că nu pot fi separate în mod empiric, deşi pot fi separate în gând; căci niciodată una nu se prezintă fără cealaltă.

Trebuie să spun totuşi că această doctrină a lui Kant, care se regăseşte în ideea fundamentală a celei de a doua diviziuni din ale sale *Elemente metafizice ale ştiinţei naturii*, adică în dinamica sa, a fost deja clar expusă şi în detaliu, înaintea lui Kant, de Priestley, în excelenta sa lucrare Disquisitions on matter and spirit (sect. 1 şi 2). Această carte a apărut în 1777 şi a fost editată a doua oară în 1782, în timp ce *Elementele metafizice* sunt din 1786. Pot fi presupuse reminiscenţe inconştiente când este vorba de idei secundare, sau pur şi simplu de aluzii spirituale, de comparaţii etc, dar nu când este vorba de o idee capitală, fundamentală. Trebuie să credem despre Kant că şi-a însuşit, fără să spună, o idee străină atât de importantă? A luat-o dintr-o carte care era atunci încă foarte nouă? Sau vom presupune că această carte îi era necunoscută, şi că o aceeaşi idee a ţâşnit aproape simultan în două capete diferite? Mai putem găsi în *Teoria generaţiei* a lui Gaspar Frederic Wolf (Berlin, 1764, p. 132) explicaţia pe care Kant o dă diferenţei proprii a fixităţii şi a mobilităţii în *Elementele metafizice ale ştiinţei naturii* (I ediţ. p. 88, edit. Rosenkranz). Dar ce vom spune, găsind teoria kantiană atât de capitală şi de strălucitoare, a idealităţii spaţiului şi a existenţei pur fenomenale a lumii corpurilor, exprimată deja cu treizeci de ani înainte de Maupertius? (De văzut scrisorile din Frauenstaedt despre filosofia mea, scrisoarea XIV). Maupertius a expus această teorie paradoxală într-un mod atât de categoric, fără ca totuşi să îi adauge vreo dovadă, încât putem

PRÆDICABILIA A PRIORI

DESPRE TIMP	DESPRE SPAŢIU	DESPRE MATERIE
1. Nu există decât un timp şi toate timpurile particulare nu sunt decât părţi ale acestuia	1. Nu există decât un spaţiu şi toate spaţiile particulare nu sunt decât părţi ale acestuia	1. Nu există decât o materie şi toate materiile particulare nu sunt decât stări diferite ale acesteia căreia i se dă numele general de substanţă
2. Timpurile diferite nu sunt puncte simultane; ele sunt succesive	2. Spaţiile diferite nu sunt puncte succesive; ele sunt simultane	2. Diferitele stări ale materiei nu sunt puncte diferite prin substanţă, ci prin accidente
3. Nu se poate suprima timpul prin gândire; totuşi poate fi suprimat tot ceea ce iese din el	3. Nu se poate suprima spaţiul prin gândire; totuşi se poate suprima tot ce iese din el	3. Negarea materiei este de negândit; totuşi se poate concepe negarea tuturor formelor şi tuturor calităţilor sale.
4. Timpul se împarte în trei, trecutul, prezentul şi viitorul: aceastea sunt ca două direcţii contrare separate de un punct zero	4. Spaţiul are trei dimensiuni, adâncime, lăţime şi lungime.	4. Materia există, adică acţionează, după dimensiunile spaţiului şi pe toată lungimea timpului; prin urmare, ea îi uneşte pe unul şi pe celălalt şi îi umple pe amândoi; în aceasta constă esenţa ei; ea este deci în întregime cauzalitate.
5. Timpul este divizibil şi infinit	5. Spaţiul este divizibil la infinit	5. Materia este divizibilă la infinit.
6. Timpul este omogen şi continuu, altfel spus, nici una din părţile sale nu este diferită de cealaltă şi n-ai putea să le separi una de alta decât cu condiţia să suprimi timpul	6. Spaţiul este continuu, altfel spus, nici una din părţile sale nu este diferită de cealaltă şi n-ai putea să le separi una de alta decât cu condiţia să suprimi spaţiul	6. Materia este omogenă şi continuă, altfel spus, ea nu se compune din părţi originar diverse, omeomeriile, nici originar separate, atomii; prin urmare ea nu este un agregat de părţi în mod esenţial separate una de alta prin ceva străin materiei

7. Timpul nu are nici început, nici sfârşit: orice început şi orice sfârşit sunt în el	**7.** Spaţiul nu are nici început, nici sfârşit: orice început şi orice sfârşit sunt în el	**7.** Materia nu se naşte şi nu moare: orice naştere şi orice moarte sunt în ea
8. Cu ajutorul timpului numărăm (Zahlen)	**8.** Cu ajutorul spaţiului măsurăm (Messen)	**8.** Cu ajutorul materiei cântărim (Wagen)
9. Ritmul este numai în timp	**9.** Simetria este numai în spaţiu	**9.** Echilibrul este numai în materie
10. Cunoaştem a priori legile timpului	**10.** Cunoaştem a priori legile spaţiului	**10.** Cunoaştem a priori legile substanţei tuturor accidentelor
11. Timpul poate fi reprezentat intuitiv, a priori sub forma simplă a unei linii.	**11.** Spaţiul poate fi reprezentat intuitiv a priori într-un mod direct	**11.** A priori, nu poate fi gândită materia
12. Timpul nu are nici o consistenţă: de îndată ce este trece	**12.** Spaţiul nu poate trece; dimpotrivă el subzistă întotdeauna	**12** .Accidentele se schimbă, substanţa rămâne
13. Timpul nu are oprire	**13.** Spaţiul este imuabil	**13.** Materia rămâne indiferentă la rapaus sau la mişcare, altfel spus ea nu este originar atrasă nici spre una nici spre cealaltă
14. Tot ce este în timp are o durată	**14** . Tot ce este în spaţiu are un loc.	**14.** Tot ce este material are o activitate.
15. Timpul nu are durată, dar orice durată este în el: orice durată este persistenţa a ceea ce rămâne, în opoziţie cu cursa neobosită a timpului.	**15.** Spaţiul nu are mişcare, dar orice mişcare este în el; orice mişcare este o schimbare de loc suferită de un mobil, în opoziţie cu repausul de nezdruncinat al spaţiului.	**15.** Materia este ceea ce rămâne în timp, ceea ce se mişcă în spaţiu: prin compararea a ceea ce este în repaos şi a ceea ce este în mişcare măsurăm materia.
16. Nici o mişcare nu este posibilă fără timp	**16** Nici o mişcare nu este posibilă fără spaţiu.	**16.** Nici o mişcare nu este posibilă fără materie
17. Viteza este, la spaţiu egal, în raport invers cu timpul.	**17.** Viteza este, la timp egal, în raport direct cu spaţiul	**17.** Cantitatea mişcării este, la viteză egală, în raport geometric direct cu materia, adică cu masa.
18. Timpul în el însuşi nu este direct măsurabil, ci indirect datorită mişcării, care este totodată în spaţiu şi în timp; astfel mişcarea soarelui şi a orologiului măsoară timpul.	**18.** Spaţiul este în sine direct măsurabil; dar îl putem măsura indirect prin mişcare, care este totodată în timp şi în spaţiu. Ex. *expresia o oră de drum*; distanţa stelelor fixe exprimată prin numărul de ani care trebuie luminii să ajungă până la noi	**18.** Pentru a măsura materia considerată ca atare, adică masa, altfel spus, pentru a-i determina cantitatea, nu putem proceda decât indirect, adică evaluând cantitatea de mişcare pe care o primeşte şi cea pe care o dă, când loveşte un corp sau când îl atrage.

19. Timpul este prezent în orice loc: fiecare parte a timpului este peste tot, adică simultan în totalitatea spaţiului.	**19.** Spaţiul este etern: fiecare din părţile sale există în toate timpurile	**19.** Materia este absolută, altfel spus, ea nu poate să se nască, nici să piară; cantitatea ei nu poate fi nici mărită, nici diminuată
20. Dacă nu ar fi timpul, lucrurile nu ar putea exista decât succesiv	**20.** Dacă nu ar fi spaţiul, lucrurile nu ar putea exista decât simultan.	**20,21.** Materia uneşte goana inconstantă a timpului şi riguroasa imobilitate a spaţiului; prin urmare ea este substanţa care rămâne sub accidentele care trec. Pentru fiecare loc şi în fiecare timp schimbarea accidentelor este determinată de cauzalitate care astfel uneşte timpul şi spaţiul şi constituie întreaga esenţă a materiei
21. Timpul face posibilă schimbarea accidentelor	**21.** Spaţiul face posibilă permanenţa substanţei	
22. Fiecare parte a timpului conţine toate părţile materiei.	**22.** Nici o parte a spaţiului nu conţine, în acelaşi timp cu o alta, o aceeaşi parte de materie	**22.** Într-adevăr, materia este pe cât de permanentă pe atât de impenetrabilă
23. Timpul este principiul individuaţiei	**23.** Spaţiul este principiul individuaţiei	**23.** Indivizii sunt materiali.
24. Prezentul este fără durată	**24.** Atomul este fără întindere	**24.** Atomul este fără realitate
25. Timpul în sine este vid şi nedeterminat	**25.** Spaţiul în sine este vid şi nedeterminat	**25.** Materia în sine este fără formă şi fără calitate, în plus ea este inertă, adică indiferentă la repaus sau mişcare; rezumând, ea este nedeterminată.
26. Orice neant este condiţionat de cel care îl precedă, şi nu există decât în măsura în care acesta a încetat să fie în timp (de văzut tratatul asupra *Principiului raţiunii)*	**26.** Dacă în spaţiu presupunem o limită în raport cu o alta oarecare, situaţia acestei noi limite faţă de oricare limită posibilă se găseşte prin însuşi acest fapt riguros determinată (Principiul raţiunii de a fi în spaţiu.)	**26.** Nici o schimbare nu poate fi introdusă în materie decât în virtutea altei schimbări; şi prin urmare o primă schimbare, şi prin urmare o primă stare a materiei,. este ceva la fel de neconceput ca un început al timpului sau ca o limită a spaţiului (Principiul devenirii)
27. Timpul face posibilă aritmetica	**27.** Spaţiul face posibilă geometria	**27.** Materia, considerată ca mobil în spaţiu face posibilă feronomia[1]
28. Noţiunea simplă (Das Einfache) a aritmeticii este *unitatea*	**28.** Noţiunea simplă a geometriei este punctul.	**28.** Noţiunea simplă a foronomiei este atomul.

1 cinematică

presupune că a luat-o din altă parte. Ar fi de dorit să se lămurească mai mult acest mister, şi cum aceasta cere lungi şi anevoioase cercetări, una din academiile noastre germane ar trebui să o scoată la concurs. Laplace este pentru Kant ceea ce este acesta pentru Priestley, poate pentru Gaspar Wolf şi pentru Maupertius sau predecesorul său; teoria lui atât de justă şi admirabilă asupra originii sistemului planetar, dezvoltată în *Expunerea sistemului lumii* (cart. V, c. 11) se găseşte deja, în ceea ce are ea esenţial, în *Istoria naturii* şi *Teoria cerului* lui Kant, care a apărut cu aproape cincizeci de ani înainte, în 1755. În 1763, în *Singura dovadă posibilă a existenţei lui Dumnezeu*, capitolul VII, face o expunere mai completă a acesteia. Şi cum ne lasă să înţelegem în această ultimă scriere, că Lambert, în ale sale *Scrisori cosmologice* (1761), a luat de la el fără jenă această teorie; şi cum pe de altă parte aceste scrisori au apărut în franceză cam în acelaşi timp *(Scrisori cosmologice asupra universului)*, trebuie să presupunem că Laplace a cunoscut teoria lui Kant. Desigur, cu ştiinţa-i profundă în ale astronomiei, el expune teoria într-un mod mai profund, mai frapant şi mai complet decât Kant; dar în fond, ea era deja clar prezentată de acesta din urmă şi prin marea ei importanţă, ea singură era de ajuns pentru a-i imortaliza numele. Iată un lucru care ne poate într-adevăr tulbura. Spirite superioare capabile de a fi bănuite de o nedelicateţe care, chiar pentru spiritele inferioare, ar fi un lucru ruşinos! Căci ne dăm seama bine că furtul poate şi mai puţin fi iertat unui bogat decât unui sărac. Dar nu trebuie să-l tăinuim; noi suntem aici posteritatea şi trebuie să fim corecţi cum sperăm că vor fi şi urmaşii noştri faţă de noi. De aceea vreau să adaug la toate aceste trei cazuri un al treilea exemplu, şi anume că ideea fundamentală din *Metamorfoza plantelor* de Goethe, se găseşte deja în *Teoria generaţiei*, de Gaspard Frederic Wolf, care datează din 1764. Ce spun eu? Nu acelaşi lucru se întâmplă cu sistemul gravitaţiei? Şi totuşi întreaga Europă continentală îi atribuie descoperirea lui Newton, în timp ce în Anglia savanţii cel puţin ştiu că ea îi aparţine lui Robert Hooke, care a expus-o din 1666, într-o comunicare la Societatea regală, cu titlu de simplă ipoteză şi fără dovezi, dar într-un mod foarte explicit. Partea esenţială a acestei teorii este reprodusă în Dugald Stewart (Philosophy of human mind, vol. II, p. 434); este cu adevărat un împrumut din *Operele postume* ale lui R. Hooke. Despre originea problemei, despre felul în care dificultatea i se prezintă lui Newton, găsim şi informaţii în *Biografia universală*, articol Newton. Într-o scurtă istorie a astronomiei publicată de *Quarterly Review*, august

1828, dreptul de prioritate a lui Hooke este considerat ca un fapt incontestabil. Pentru mai multe lămuriri în materie, trimit la ale mele *Parerga* (vol. II cap. 86; ediţ. 2, cap. 88). Cât despre istoria căderii mărului, aceasta este o foarte frumoasă poveste populară, dar lipsită de fundament şi autoritate.

Despre § 18 asupra Materiei -Cantitatea de mişcare (la Descartes deja, *quantitas motus)* este produsul masei înmulţit cu viteza.

Pe această lege nu se întemeiază numai în mecanică teoria şocului, dar şi în statică teoria echilibrului. După forţa şocului produs de două corpuri cu viteză egală se poate determina raportul maselor lor; astfel, date fiind două ciocane care lovesc la fel de repede, cel care are cea mai mare masă bate cuiul mai adânc în perete sau face să intre ţăruşul mai adânc în pământ. De exemplu, un ciocan a cărui greutate este de 6 livre trebuie, cu o viteză = 6, să facă tot atâta treabă cât un ciocan de 3 livre cu o viteză = 12; într-adevăr, şi într-un caz şi în celălalt, cantitatea mişcării = 36. Date fiind două bile care se rostogolesc cu o viteză egală, cea care are cea mai mare masă va trebui prin izbirea sa să împingă mai departe o a treia bilă în stare de repaos; cea dimpotrivă care are cea mai mică masă va trebui să o împingă mai puţin departe; într-adevăr, masa primei înmulţită cu viteza comună a celor două bile dă o cantitate de mişcare mai mare. Tunul trage mai departe decât puşca, pentru că la o viteză egală operează pe o masă mult mai considerabilă, el dă o cantitate de mişcare mult mai mare, care rezistă mult mai multă vreme acţiunii opuse a greutăţii. Pentru acelaşi motiv, acelaşi braţ va arunca mai departe o bilă de plumb decât una de lemn de aceeaşi grosime, şi o piatră mare mai departe decât una mică. Tot din acelaşi motiv bătaia mitralierei nu este la fel de lungă ca cea a ghiulelei.

Aceeaşi lege serveşte ca fundament teoriei pârghiei şi a balanţei; căci şi aici cea mai mică masă, situată pe cel mai lung braţ al pârghiei sau al vergelei (balanţei), mişcată de o viteză mai mare şi care o multiplică, poate produce o cantitate de mişcare egală sau superioară celei pe care o produce cea mai mare masă. Totuşi în starea de repaos ocazionată de echilibru, această viteză este pur intenţională sau virtuală; ea este dată potenţial şi nu în act; în ciuda a toate ea acţionează, fiind potenţială, ca şi cum ar fi în act, şi acest fapt este cu totul remarcabil.

O dată amintite cititorului aceste adevăruri, explicaţia următoare va fi mai uşor de înţeles. Cantitatea unei materii date nu poate fi niciodată evaluată decât prin forţa sa, şi aceasta nu poate fi cunoscută

decât prin efectul său. Dacă nu considerăm materia decât din punctul de vedere al cantităţii sale şi nu al calităţii, acest efect poate fi pur mecanic, nu constă adică decât în mişcarea comunicată restului materiei. Într-adevăr, în primul rând în mişcare forţa materiei devine, pentru a ne exprima astfel, vie; de aici vine numele de forţă vie pentru efectele dinamice ale materiei în mişcare. De aceea, pentru a evalua cantitatea de materie dată, unica măsură este mărimea mişcării sale. Totuşi mărimea mişcării, când este dată, nu ne dă direct cantitatea de materie; aceasta se mai găseşte combinată cu viteza, care este celălalt factor al cantităţii de mişcare; or acest ultim factor trebuie să fie eliminat, dacă vrem să cunoaştem cantitatea de materie, masa. În rest, viteza nu este direct cunoscută, căci ea este egală cu S. Numai celălalt factor, cel care rămâne după eliminarea vitezei, masa, nu este niciodată cunoscut decât într-un mod relativ, adică prin comparaţie cu celelalte mase, care la rândul lor nu pot fi cunoscute decât prin cantitatea mişcării lor, adică în combinaţie cu viteza. Astfel suntem obligaţi mai întâi să comparăm o cantitate de mişcare cu o alta, apoi cu aceste date să calculăm viteza, dacă vrem să ştim cu cât fiecare din cele două corpuri este dator masei sale. Aceasta se face comparând greutatea maselor, deci comparând această mărime a mişcării care, în cele două mase, crează o forţă de atracţie spre pământ, care acţionează asupra celor două numai în virtutea cantităţii lor. De aceea există două moduri de a cântări; într-adevăr, sau se dă celor două mase care compară o viteză egală, pentru a vedea care din două comunică actualmente mişcare celeilalte şi prin urmare posedă o cantitate de mişcare mai mare, care va trebui în mod necesar atribuită, viteza fiind egală de o parte şi de alta, celuilalt factor al mărimii mişcării, adică masei (balanţa cu pârghii egale); sau se cercetează, pentru a stabili greutatea, câtă viteză în plus va trebui să primească o masă faţă de cea pe care o are masa cealaltă pentru a egala mărimea mişcării acesteia, şi în consecinţă pentru a nu mai primi un impuls de mişcare. Într-adevăr, creşterea care trebuie dată indică în ce măsură masa sa, cantitatea de materie adică, este mai mică (balanţa romană). Această estimare a maselor prin greutate se bazează pe această circumstanţă fericită că forţa matrice însăşi acţionează într-un mod absolut identic asupra celor două, şi că oricare din două este în stare să comunice imediat ceilalte excesul care se accentuează prin însăşi această comunicare.

Substanţa acestor teorii a fost exprimată de multă vreme de Newton şi Kant; dar datorită ordinii şi clarităţii acestei expunere, cred

că le-am conferit mai multă precizie, și am făcut astfel accesibilă tuturor înțelegerea unor principii pe care le socotesc necesare pentru justificarea propoziției 18.

PARTEA A DOUA

DOCTRINA REPREZENTĂRII ABSTRACTE SAU A GÂNDIRII

(§ 8 - 9 din primul volum)

CAPITOLUL V

Despre intelectul irațional

Ar trebui să avem o cunoaștere completă a conștiinței animalelor, atât cel puțin cât ne este posibil să o construim, cu ajutorul anumitor proprietăți împrumutate de la propria noastră conștiință. Totuși, aici trebuie făcut un loc important instinctului care este mult mai dezvoltat la animale decât la om, și care este chiar la unele o facultate artistică.

Animalele au un intelect, dar nu au o rațiune; prin urmare cunoașterea lor este total intuitivă și nu abstractă. Ele au înțelegerea corectă și perceperea oricărui raport cauzat imediat; animalele superioare pot chiar merge mai departe; dar nu gândesc propriu-zis. Căci nu gândesc conceptele, adică reprezentările abstracte. De unde această primă consecință, că sunt incapabile să memoreze propriu-zis, chiar cele mai inteligente dintre ele. Iată care este diferența esențială dintre conștiința animală și conștiința umană. Inteligența perfectă se bazează, într-adevăr, pe o clară conștiință a trecutului și viitorului, în raportul lor cu prezentul. Așadar, memoria propriu-zisă, necesară acestei operații, este o reminiscență inteligentă, ordonată, armonioasă; or, o astfel de reminiscență nu este posibilă decât prin mijlocirea

conceptelor generale, fără de care faptele particulare nu ar putea fi localizate. Căci mulțimea infinită de obiecte și evenimente asemănătoare sau analoage care umplu cursul existenței noastre nu ar putea să reapară imediat pentru noi, într-o intuiție particulară; memoria noastră, nici timpul nostru nu ne-ar putea fi de ajuns; de aceea nu putem conserva toată această experiență decât subsumând-o conceptelor generale, adică aducând-o la un număr relativ restrâns de idei care o rezumă, și datorită cărora ne este ușor să cuprindem, într-un cadru ordonat și suficient de larg, toată întinderea trecutului nostru; nu putem să evocăm din el intuitiv decât câteva scene; și nu avem decât o conștiință întru totul abstractă a anilor care s-au scurs și a conținutului acestor ani, -prin mijlocirea conceptelor lucrurilor și obiectelor, care reprezintă, împreună cu conținutul lor, anii și zilele. Dimpotrivă, memoria animalelor și întregul lor intelect este limitat la intuiție, și constă doar în acest fapt, că o impresie care renaște se anunță ca fiind deja produsă, intuiția prezentă nefăcând decât să împrospăteze urmele unei intuiții anterioare. Amintirea la ele nu este deci posibilă decât datorită unei intuiții actual prezente. Dar aceasta trezește senzația precisă pe care a produs-o evenimentul anterior. De aceea câinele recunoaște animalele pe care le-a întâlnit deja; deosebește un prieten de un dușman, recunoaște drumul pe care l-a parcurs o dată, casele pe care le-a vizitat, și vederea unei străchini sau a unei bâte îi transmite imediat o stare de spirit corespunzătoare. Utilizând această memorie intuitivă și această mare forță a obișnuinței la animale, ajungem să le dresăm. Dar această educație este tot atât de diferită de cea a omului, cât intuiția de gândire. Sunt și pentru noi cazuri în care memoria ne refuză serviciile sale și suntem reduși la această reminiscență pur intuitivă. Ne este atunci la îndemână să apreciem diferența dintre una și cealaltă prin propria noastră experiență. De exemplu când întâlnim o persoană, pe care o recunoaștem fără să ne putem aminti unde am văzut-o; sau când vizităm un loc unde ne-am găsit când eram copii, adică la o vârstă când rațiunea este încă necultivată; l-am uitat complet, dar impresia o păstrăm prezentă în noi ca pe ceva deja perceput. Toate amintirile animalelor sunt de acest fel. Dar trebuie să adăugăm că, la cele mai inteligente, această memorie pur intuitivă este însoțită de un anumit grad de imaginație, care o corectează și o completează în mai multe privințe. Datorită ei câinele este urmărit de imaginea stăpânului său absent, pe care îl dorește și pe care se pune să îl caute peste tot, dacă absența lui se prelungește. Toate visele îi vin din această imaginație.

Conştiinţa animalelor nu este deci o succesiune de *prezenturi*, din care fiecare, înainte de a se produce, nu se anunţă ca *viitor*, sau nu apare ca *trecut* după dispariţia sa. Or aceasta este trăsătura caracteristică şi distinctivă a conştiinţei omului. Aşa se explică de ce animalele au mult mai puţin de suferit decât noi, căci ele nu cunosc alte dureri decât cele resimţite pe moment. Dar prezentul nu este întins; în vreme ce trecutul şi viitorul, surse a aproape tuturor relelor, continuă să se extindă şi la conţinutul lor real se adaugă cel posibil; de aceea domeniul dorinţelor şi al temerilor este nelimitat. Debarasate de aceste griji, animalele dimpotrivă se bucură liniştite şi fericite de senzaţia prezentă, oricât de neînsemnată ar fi ea. Este la fel, sau aproape, cu oamenii foarte mărginiţi. Să adaugăm că suferinţele care nu aparţin decât prezentului nu pot fi decât fizice. În felul acesta, animalele nu realizează propriu-zis propria lor moarte; ele nu ar putea să înveţe să o cunoască decât atunci când aceasta s-a prezentat; dar atunci ei au încetat să trăiască. Viaţa animalelor nu este deci decât un perpetuu prezent. Ele trăiesc fără gânduri, totdeauna limitate la senzaţia de moment, ca absolut cea mai mare parte a oamenilor. O altă consecinţă a naturii inteligenţei animale, aşa cum am conceput-o, este strânsul raport dintre conştiinţă şi ceea ce le înconjoară. Între animale şi lumea exterioară, nu este nimic; dar între noi şi lume, este întotdeauna ideea pe care ne-o facem despre lume, şi această idee poate face natura inaccesibilă omului şi pe om străin naturii. Numai la copii şi oameni necultivaţi această barieră este destul de slabă, pentru ca o simplă privire aruncată asupra a ce le înconjoară să ne fie suficientă pentru a ne informa asupra a ce se petrece în sinea lor. De aceea animalele nu pot nici combina, nici disimula. Ele nu au gânduri ascunse. Din acest punct de vedere, este acelaşi raport între om şi câine ca între o cupă de metal şi o cupă de sticlă, şi aceasta este ceea ce contribuie la a mi-l face atât de preţios. Ne face, într-adevăr, plăcere să vedem reflectându-se în el, în toată puritatea, afecţiunea şi înclinaţiile pe care noi le ascundem atât de des. În general, animalele joacă de fiecare dată cu cărţile pe faţă; de aceea este o plăcere pentru noi să le descoperim caracterul în acelaşi timp în care le vedem actele, şi aceasta, fie că aparţin unei aceleiaşi specii sau unor specii diferite. Ceea ce caracterizează actele lor este o anumită inocenţă, contrar activităţii umane, în care inteligenţa şi reflecţia ucid nevinovăţia firii. Astfel semnul distinctiv al conştiinţei umane este facultatea de a combina; absenţa acestei facultăţi şi deci locul însemnat lăsat impulsului de moment este dimpotrivă caracteristică activităţii

animale. Nici un animal, într-adevăr, nu este capabil de o combinaţie propriu zisă. A combina şi a executa combinaţiile, acesta este principiul exclusiv al omului şi un privilegiu de o mare importanţă. Desigur un instinct, ca cel al păsărilor călătoare sau al albinelor şi chiar o dorinţă persistentă, o aspiraţie care durează, ca cea a câinelui care îşi caută stăpânul absent, toate acestea pot crea iluzia unei facultăţi a premeditării; dar nu trebuie să o confundăm pe una cu cealaltă. În ultimă analiză, toate aceste fapte se reduc la raportul care există între inteligenţa umană şi inteligenţa animală, raport care poate fi enunţat astfel: animale nu au decât cunoaşterea imediată, în timp ce noi ceilalţi, avem pe deasupra cunoaşterea mediată; şi aici regăsim avantajul pe care *mediatul* îl are asupra *imediatului*, într-o mulţime de lucruri ca de exemplu trigonometria, geometria analitică, mecanica înlocuind munca manuală, etc. De aceea mai putem spune: animalele nu au decât o inteligenţă simplă, în timp ce a noastră este dublă; în afara intuiţiei avem gândirea, operaţii care adesea sunt independente unele de altele; vedem un lucru şi gândim despre un altul; şi care adesea se şi confundă. În această privinţă, se va înţelege mai bine ce am vrut să spun prin francheţea şi naivitatea originară a animalelor, pe care am opus-o ipocriziei oamenilor.

Totuşi principiul *natura non facit saltus* nu este cu totul contrazis de teoria noastră despre inteligenţa animală deşi distanţa dintre inteligenţa omului şi cea a animalelor este cea mai considerabilă din câte a realizat natura în producerea diverselor fiinţe. În fiecare zi, noi zărim cu uimire urme de reflecţie, de raţiune, de inteligenţă a cuvintelor, de gândire, de combinaţie, de deliberare, la cele mai perfecte dintre ele. Elefantul mai ales a dat în acest sens dovezi uimitoare, acest animal a cărui inteligenţă foarte dezvoltată mai poate creşte şi se dezvoltă prin experienţa unei vieţi care atinge uneori două sute de ani. Această premeditare, care continuă să ne surprindă în cel mai înalt grad la animale, elefantul a dat dovada ei prin semne neechivoce, care s-au păstrat în anecdote foarte cunoscute: cea a croitorului mai ales, care a fost pedepsit de unul din aceste animale, pentru că l-a înţepat cu un ac. Vreau să mai citez în spiritul acestei anecdote un fapt care nu trebuie să cadă în uitare, pentru că are avantajul de a fi confirmat de o anchetă judiciară. La Morpeth, în Anglia, a avut loc pe 27 august 1853 o *Coroners inguest* în legătură cu cazul unui gardian, numit Baptiste Bernhard, care a fost ucis de un elefant. După audierea martorilor, s-a stabilit că în urmă cu doi ani animalul fusese brutal rănit de acest om, şi că elefantul, fără motiv aparent, prinzând o ocazie favorabilă, l-a apucat brusc şi l-a strivit. (De văzut *Spectator* şi alte ziare engleze ale zilei). În ceea ce priveşte studiul inteligenţei animale, recomand excelenta carte a lui Leroy asupra *Inteligenţei animalelor*, noua ediţie 1802.

CAPITOLUL VI

Appendice la teoria cunoaşterii abstracte sau raționale

Impresia obiectelor exterioare asupra simţurilor şi senzaţia particulară pe care o trezeşte în noi, toate acestea dispar în acelaşi timp cu prezența obiectului. Astfel, aceste două elemente nu sunt suficiente pentru a elabora experienţa propriu-zisă, care trebuie să fie pentru noi o învăţătură şi regulă de conduită pentru viitor. Imaginea acestei impresii, păstrată de imaginaţie, nu este decât ecoul slab al experienţei; cu fiecare zi ea se degradează şi sfârşeşte prin a dispărea cu timpul. Un lucru numai nu dispare instantaneu ca impresia şi nu se şterge puţin câte puţin ca imaginea ei: acesta este conceptul. În el, aşadar, trebuie să găsim depusă ştiinţa experienţei, şi el este cel capabil să ne îndrume în viaţă. Astfel Seneca spune foarte just: *Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi* (ep. 37). Adaug că pentru a fi luat ca exemplu în viaţa reală, trebuie ca tu însuţi să fii exemplar, chibzuit numai de concepte; aceasta este condiţia esenţială. Un instrument al inteligenţei atât de considerabil cum este conceptul nu poate evident fi identic cu cuvântul, cu acest simplu sunet care, ca impresie sensibilă, dispare cu prezenţa obiectului care l-a cauzat, sau care ca imagine auditivă sfârşeşte prin a se şterge cu timpul. Dar conceptul este o reprezentare, a cărei clară conştiinţă şi conservare este legată de cuvânt. De aceea grecii desemnau prin acelaşi cuvânt vorba, conceptul, raportul, gândirea şi raţiunea: δ λογος. Totuşi conceptul este tot atât de diferit de cuvântul de care este legat, cât şi de intuiția din care provine. El este de o cu totul altă natură decât aceste impresii ale simțurilor. Ceea ce nu îl impiedică să concentreze în el toate rezultatele intuiției; pentru a le restitui multă vreme după aceea, în toată integritatea lor; aici se situează începutul experienţei. Numai că, nu intuiţia sau senzația ca atare, conservă conceptul, ci generalul, esenţialul din ele, şi aceasta într-o formă foarte diferită, fără a înceta din acest motiv să le reprezinte întotdeauna cu fidelitate. Astfel, noi nu conservăm floarea ci numai esenţa, cu tot parfumul ei şi toată tăria acestuia. Activitatea care se călăuzeşte după concepte riguroase ajunge astfel *să îşi realizeze* scopul pe care şi l-a

propus. -Pentru a judeca preţul inestimabil al conceptelor şi deci al raţiunii, este de ajuns să aruncăm o privire asupra mulţimii imense de obiecte diverse şi de evenimente, care se înlănţuie şi se încâlcesc în jurul nostru, şi să ne gândim că limba şi scrierea (semnele conceptelor) ne pot face să cunoaştem exact fiecare lucru şi fiecare raport, oricare ar fi timpul şi lucrul în care ele au existat. Căci un număr relativ restrâns de concepte cuprinde şi reprezintă infinitatea lucrurilor şi a evenimentelor. -În reflecţia propriu-zisă nu facem decât să aruncăm peste bord tot bagajul inutil; este ceea ce numim a abstrage. Facem astfel mai uşoară manevrarea noţiunilor pe care le avem de comparat, adică de sucit şi de răsucit în toate sensurile. Lăsăm să cadă tot particularul, tot ce este schimbător în obiectele reale şi nu păstrăm decât un mic număr de determinări abstracte, dar generale. Dar cum conceptele generale nu se obţin decât eliminând unele determinări, şi cum ele sunt în consecinţă cu atât mai generale cu cât sunt mai vide, folosirea acestui procedeu este limitată la elaborarea noţiunilor deja dobândite, operaţie de care este legat silogismul, care constă în a trage concluzii din premise conţinute în conceptele generale. Dacă dimpotrivă vrem să aflăm ceva nou, recurgem la intuiţie ca la o sursă într-adevăr bogată şi fecundă a cunoştinţelor noastre. Cum pe de altă parte extinderea şi cuprinderea ideilor generale sunt în raport invers şi cum cu cât gândeşti mai mult într-un concept cu atât el conţine mai puţin, există o ierarhie a conceptelor care merge de la cele mai particulare până la cele mai generale. După cum are în vedere extremitatea superioară sau inferioară a lanţului, realismul scolastic şi nominalismul nu sunt departe de a avea amândouă dreptate. Căci conceptul cel mai particular, şi aproape deja *Individul*, este quasi *real*; şi conceptul cel mai general, de exemplu fiinţa (infinitivul copulei), nu mai este aproape decât un cuvânt. De aceea sistemele filosofice care se limitează la conceptele generale, fără a reveni la real, nu sunt aproape decât jocuri de cuvinte. Dacă într-adevăr abstracţia constă pur şi simplu în a elimina, cu cât o continui, cu atât păstrezi mai puţină realitate. De aceea, când îmi cad sub ochi filosofeme de acest fel, care se desfăşoară în abstracţii fără sfârşit, îmi este imposibil, în ciuda efortului de atenţie pe care îl fac, să gândesc cât de cât ceva legat de ceea ce vor să spună; nu mai găsesc în ele substanţa gândirii ci o formă găunoasă oarecare. Este ca atunci când încerci să lansezi corpuri foarte uşoare; cheltuieşti un oarecare efort şi forţă; dar acest efort nu are obiect în care să se prindă, reacţia nu are loc. Celor care

ar fi curioşi să facă această experienţă, le recomand producţiile discipolilor lui Schelling, sau mai bine cărţile hegelienilor. -O idee simplă ar trebui să fie o idee analizabilă, prin urmare să nu poată fi subiectul unei judecăţi analitice; ceea ce consider imposibile, căci, când gândeşti un concept, trebuie totodată să poţi spune ce este înăuntrul lui. Exemplele de idei simple care se dau, deja nu mai sunt idei ci pure senzaţii ca, de exemplu cea a unei culori determinate, sau forma a priori a intuiţiei, adică elemente ultime ale cunoaşterii intuitive ceea ce este, pentru sistemul nostru de gândire, ceea ce este granitul în geologie, ultimul strat solid, care suportă tot restul; nu se poate merge mai departe. Pentru ca un concept să însemne ceva, trebuie nu numai să îi putem distinge atributele, dar să putem analiza aceste atribute înseşi, în cazul în care ar fi şi ele abstracte, până când ajungem, din aproape în aproape, la cunoaşterea intuitivă, adică la lucrurile concrete pe care se sprijină ultimele straturi ale abstracţiei, şi datorită cărora o realitate oarecare este asigurată acestor ultime abstracţii, ca tuturor celor care se ridică deasupra. De aceea explicaţia obişnuită, care constă în a da drept clar un concept, de îndată ce i se pot determina atributele, nu este suficientă; căci analizând aceste atribute, putem ajunge la simple concepte, care să nu conţină vreo intuiţie; or ştim că în intuiţie stă realitatea lor. Să luăm, ca exemplu, conceptul „Spirit", şi să îl reducem la atributele sale: „o fiinţă dotată cu gândire, voinţă, imaterial, simplu, fără întindere, indestructibil"; nu este nimic clar în toate acestea, căci elementele acestor concepte nu se sprijină pe intuiţii. O fiinţă gânditoare, fără creier, este o fiinţă care digeră fără stomac. Numai intuiţiile sunt *clare,* nu conceptele. Acestea pot cel mult fi *inteligibile.* De aceea când a fost dată cunoaşterea intuitivă ca obscură, au fost făcute sinonime ziua şi noaptea, oricât de absurd ar părea acest lucru; căci s-a dat impresia că singura care ar fi clară ar fi cunoaşterea abstractă. Este ceea ce a făcut mai întâi Duns Scot; tot aceasta este, în ultimă analiză, şi opinia lui Leibniz; a sa „identitate a indiscernabilelor se bazează pe aşa ceva. Trebuie citite la acest subiect obiecţiile lui Kant (p. 275 a edit. 1, din *Critica raţiunii pure*).

Mai înainte am vorbit pe scurt despre ceea ce leagă conceptul de cuvânt, adică limbajul de raţiune. Această unire se bazează pe principiul următor: întreaga noastră conştiinţă, cu percepţia ei internă şi externă, are ca formă timpul. Conceptele, dimpotrivă, ca reprezentări generale obţinute prin abstracţie şi diferite de toate obiectele particulare au, cu acest titlu, o anumită existenţă obiectivă,

care nu intră totuşi într-o serie temporală. De aceea, pentru a se prezenta imediat conştiinţei individuale, adică pentru a putea fi intercalate într-o serie temporală, şi, într-o oarecare măsură, pentru a reveni la starea de obiecte particulare, ele trebuie să fie individualizate şi în acest scop puse în legătură cu o reprezentare sensibilă; această reprezentare sensibilă; această reprezentare, este cuvântul. Cuvântul este deci semnul sensibil al conceptului; şi, ca atare, mijlocul necesar pentru a-l fixa, adică pentru a-l face prezent conştiinţei, care este ataşată formei timpului. Astfel se stabileşte o legătură între raţiune, ale cărei obiecte pur generale sunt universabile care nu cunosc nici timp nici loc, şi conştiinţa sensibilă ataşată timpului, şi cu acest titlu pur animală. Numai datorită acestui mijloc, putem reproduce în voie, evoca şi conserva conceptele şi efectua operaţii corespunzătoare ca a judeca, a conchide, a compara, a determina. Desigur, se întâmplă uneori ca aceste concepte să ocupe conştiinţa independent de semnele lor, căci uneori parcurgem atât de repede lanţul ideilor, aici nu avem timp să plasăm în el cuvintele. Dar acestea sunt excepţii care presupun un îndelung exerciţiu al inteligenţei, care nu este posibil decât prin limbaj. Ne este uşor, din exemplul surdo muţilor, să vedem cât de mult folosirea raţiunii este subordonată limbajului; când nu i-ai învăţat nici un fel de limbaj, ei abia dacă dau dovadă de mai multă inteligenţă decât urangutanii sau elefanţii; căci nu au raţiunea decât *potenţial*; nu o au *în acte*.

Vorba şi limbajul, iată deci intrumentele indispensabile oricărei gândiri clare. Dar ca orice mijloc, ca orice maşină, aceste instrumente sunt în acelaşi timp o bătaie de cap şi o piedică. Limbajul o dată, pentru că ne obligă să introducem în anumite forme fixe, nuanţele infinite ale gândirii întotdeauna instabile, întotdeauna în mişcare şi fixându-le, el le ia viaţa. Putem evita în parte acest inconvenient, învăţând mai multe limbi. Într-adevăr, trecând de la o formă la alta, gândirea se modifică şi se debarasează din ce în ce mai mult de învelişul ei: şi astfel esenţa ei intimă se manifestă mai clar, şi acoperă mobilitatea originară. Dar limbile vechi sunt mai capabile să ne facă acest serviciu decât cele moderne. Marea diferenţă care este între acelea şi acestea face ca gândirea exprimată într-o limbă veche să trebuiască să îmbrace într-o limbă modernă o cu totul altă expresie, şi să ia o formă foarte diferită. Să adaugăm că gramatica mai perfectă a limbilor vechi permite o dispunere mai artistică şi mai desăvârşită a ideilor şi a raporturilor dintre ele. De aceea un grec şi un roman puteau întotdeauna să se mulţumească cu limba lor maternă. Dar cel

care nu înţelege decât unul din graiurile noastre moderne nu va întârzia să îşi dea seama de indigenţa sa, fie că scrie sau că vorbeşte; gândirea sa este dependentă de biete forme stereotipe; este ţeapănă şi monotonă. Geniul numai poate depăşi acest obstacol aşa cum depăşeşte totul. Shakespeare este un exemplu.

Am spus în capitolul IX al primului volum că într-un discurs cuvintele sunt perfect înţelese, fără a fi însoţite în mintea noastră de reprezentări intuitive sau imagini; este ceea ce Burke a arătat deja foarte bine, şi a dedus pe tot parcursul cărţii sale *Inguiry into the Sublime and Beautiful* (p. 5, sect, 4 şi 5). Numai că trage de aici concluzia falsă, că înţelegem cuvintele, le percepem şi le folosim, fără să le ataşăm vreo reprezentare (*ideea*); când ar fi trebuit să conchid, că nu toate reprezentările (ideea) sunt imagini intuitive (images), ci că acelea care trebuie să fie desemnate prin cuvinte sunt pure concepte (abstract notions), şi că acestea, prin însăşi natura lor, nu sunt intuitive. Cuvintele nu sugerează decât concepte generale care diferă profund de reprezentările intuitive, auditorii unei aceleiaşi povestiri percep concepte identice; dar când vor apoi să îşi reprezinte evenimentul, imaginaţia fiecăruia strecoară aici o imagine, care diferă sensibil de cea adevărată, care nu există decât pentru martorul ocular. Pentru acest motiv mai ales (deşi mai sunt şi alte motive) un fapt este întotdeauna denaturat trecând din gură în gură; al doilea narator introduce în povestire concepte noi pe care i le furnizează efortul său de a-şi reprezenta intuiţia ceea ce a auzit el însuşi; ar treilea îşi face o reprezentare şi mai puţin exactă care se traduce la rândul ei în concepte, şi aşa mai departe. O imaginaţie, destul de săracă pentru a se limita la conceptele care i-ar fi sugerate, şi pentru a nu merge mai departe, ar fi un raportor dintre cei mai fideli.

Cea mai bună şi rezonabilă deducţie asupra esenţei şi naturii conceptelor pe care am întâlnit-o o găsim în Thomas Reid, *Essays on the Power of human mind* (vol. II eseul 5 cap. VI). Ea a fost criticată şi dezaprobată de Dugald Stewart, în a sa *Philosophy of the human mind*. Cum nu vreau să consum inutil hârtie pentru el, mă mărginesc să spun că este unul din acei numeroşi indivizi al căror renume nemeritat se explică prin favoarea prieteniei; nu pot decât să îmi sfătuiesc cititorii să nu îşi piardă vremea cu scrierile unui creier atât de sărac.

De altfel diferenţa care este între raţiune şi intelect -una, facultatea reprezentărilor abstracte, alta facultatea reprezentărilor intuitive, a fost deja realizată de Pico della Mirandola, acest mare

senior scolastic; în cartea sa *De imaginatione*, I, II, deosebeşte cu grijă raţiunea de intelect, şi o consideră pe prima ca facultatea discursivă, proprie omului, şi pe a doua ca facultatea intuitivă, care este modul de cunoaştere al îngerilor, aproape cea a lui Dumnezeu. La fel Spinoza defineşte foarte corect raţiunea, facultatea de a forma concepte generale (Etica II, prop. 40, scol. 2). Nu aş fi avut nevoie să insist pe acest subiect, fără bufoneriile pe care toţi filosofii noştri germani le-au acumulat de cincizeci de ani încoace despre conceptul de raţiune; sub acest nume ei au introdus nu ştiu ce facultate înşelătoare, o cunoaştere metafizică imediată, zisă *suprasensibilă*, în timp ce făceau din adevărata raţiune intelectul şi îl treceau pe acesta sub tăcere, ca pe o facultate care le era străină şi ale cărei funcţii intuitive le atribuiau sensibilităţii.

Ca orice lucru în această lume, nu este avantaj fără mii de evenimente. Este ceea ce se întâmplă cu raţiunea, acest privilegiu exclusiv al omului; ea comportă inconveniente care îi sunt proprii, şi devine adesea pentru om o sursă de erori, la care animalele nu sunt expuse. Datorită ei, o nouă specie de motive, necunoscute animalelor, îşi exercită influenţa asupra voinţei; acestea sunt *motivele abstracte*, este gândirea ca atare, care pentru noi nu derivă întotdeauna din experienţa propriu-zisă, dar care poate să ne vină adesea chiar şi din discursurile sau exemplele altuia, prin tradiţie sau cărţi. Prin gândire, inteligenţa umană este deschisă erorii. Numai că fiecare eroare mai devreme sau mai târziu antrenează o întreagă serie de rele, mai mult sau mai puţin mari, după cum eroarea era mai mult sau mai puţin gravă. Orice eroare individuală este ispăşită şi se plăteşte scump; la fel şi cu erorile generale, cele pe care le comit popoarele. De aceea nu se repetă niciodată îndeajuns că orice eroare oriunde s-ar găsi, trebuie urmărită şi extirpată ca dăunătoare umanităţii, şi că nu pot fi erori privilegiate sau chiar încuviinţate de lege. Gânditorul trebuie să le smulgă, deşi oamenii, asemănători în aceasta cu bolnavul căruia medicul îi atinge rănile, scot ţipete de durere. Animalul nu poate niciodată să se îndepărteze mult de pe drumul firii, căci motivele sale aparţin toate lumii intuitive, care este domeniul unic al posibilului sau mai curând al reculului; în conceptele noastre abstracte, dimpotrivă, în gândurile şi în vorbele noastre poate intra tot ce poate fi imaginat, adică falsul, imposibilul, absurdul şi nesocotinţa. Cum raţiunea aparţine tuturor şi judecata unora, rezultă că omul este expus la toate iluziile. Îl poţi face să accepte himerele cele mai neverosimile care, acţionând asupra voinţei, îl împing la greşeli şi nebunii de tot felul, la

extravaganțele cele mai neauzite și la actele cele mai contradictorii cu natura sa animală. Cultura propriu-zisă la care concură cunoașterea și judecata, nu poate fi dată decât câtorva și nu poate fi primită decât de un număr și mai mic. Ea este înlocuită pentru cel mai mare număr cu un fel de dresaj; acest dresaj se face prin exemplu, datină, și mai ales prin obișnuința pe care o avem de a imprima foarte de timpuriu și foarte tare în manierele umane, noțiuni care precedă experiența, înțelegerea și judecata, într-un cuvânt tot ce ar putea distruge această operă de educație. Astfel se grefează unele noțiuni care cu timpul devin la fel de solide, la fel de potrivnice oricărei încercări de rectificare, cu *ideile înnăscute*; așa încât unii filosofi s-au înșelat în această privință. Pe acest teren este la fel de ușor să bagi oamenilor în cap ce este rezonabil ca și ce este absurd, să îi obișnuiești de exemplu să se apropie de cutare sau cutare idol, și pătrunși de o oroare sacră și numai la auzul numelui acestuia, să se prosterneze în praf nu numai în trup, dar și în spirit; să își sacrifice bunurile și viața pentru un cuvânt, un nume, pentru apărarea celor mai năstrușnice himere; să respecte infinit acest lucru sau să îl disprețuiască profund pe acela; să se priveze de orice hrană animală, ca în Hindustan, sau să devore membrele calde încă și palpitânde ale unui animal viu, ca în Abisinia; să mănânce oameni ca în Oceania; să se mutileze pe ei înșiși, să se arunce de bună voie pe rugul unui mort; într-un cuvânt, îi putem băga astfel în cap tot ce vrem. De aici cruciadele, sectele fanatice, cei care se flagelează, persecuțiile, autodafeurile, și tot ce contribuie la îngroșarea analelor nebuniei omenești. Și să nu credeți că trebuie mers după exemple în secolele cele mai barbare; vă voi cita câteva foarte recente. În 1818, 7000 de milenari au plecat din [illegible] prin împrejurimile muntelui Asarat, pentru că acolo urma să înceapă noua domnie a lui Dumnezeu, al cărei principal apostol era Jung Stiling[1]. Gall povestește că, pe vremea lui, o femeie și-a ucis și și-a prăjit copilul pentru a vindeca cu grăsimea lui reumatismele soțului.[2] Partea tragică a erorii și a falsei judecăți apare mai ales în practică; teoria singură este vizibilă; dacă convingi într-o zi trei indivizi că soarele nu este cauza luminii, nu este greu să crezi că în curând aceasta va fi convingerea întregii lumi. Un șarlatan respingător și fără minte, un inventator de nerozii, cum sunt puțin la număr, Hegel, a fost privit în Germania ca cel mai mare filosof al tuturor timpurilor și mii de oameni au crezut cu fermitate acest lucru, vreme de două zeci de

---

1 *Jurnalul lui Illgens pentru teologia istorică*, 1839, fasc. 1,p. 182

2 Gall și Spurzheim, *Despre dispozițiile înnăscute*, 1811, p. 253

ani. În străinătate, Academia din Danemarca i-a apărat gloria împotriva mea, şi a vrut să îl facă să treacă drept un foarte mare filosof, *summus philosophus* (cf. în această privinţă prefaţa la ale mele *Probleme fundamentale ale eticii.*). Acestea sunt inconvenientele legate de raţiune, când ea este lipsită de judecată. Trebuie inclusă aici posibilitatea nebuniei. Animalele nu ajung nebune, deşi carnivorele sunt expuse la turbare, şi ierbivorele unui fel de furie.

CAPITOLUL VII

Despre raporturile dintre cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea abstractă

Cum materia conceptelor -aşa cum am arătat -nu este alta decât cunoaşterea intuitivă, şi cum prin urmare întreg edificiul lumii noastre intelectuale se bazează pe lumea intuiţiei, trebuie să revenim, oarecum gradat, din concepte în concepte la intuiţiile din care aceste concepte se trag în mod imediat; adică trebuie să putem sprijini orice concept pe intuiţii care, în raport cu abstracţiile, joacă rolul de model. Aceste intuiţii reprezintă deci conţinutul real al gândirii noastre; de oriunde lipsesc, nu mai avem concepte, ci cuvinte. Sub acest raport, inteligenţa noastră seamănă cu o bancnotă, care pentru a avea valoare reală, presupune numerarul în casă, destinat să plătească, dacă este cazul, toate bancnotele emise. Intuiţiile sunt numerarul, şi conceptele bancnotele. În acest sens, am putea foarte bine numi reprezentări *primare* intuiţiile şi reprezentări *secundare* conceptele. Numele date de scolastici, după Aristotel, obiectelor reale şi conceptelor (*substantiae primae, substantiae),* nu erau întru totul corecte (Metafiz., VI, II; XI I). Cărţile nu sugerează decât reprezentările secundare. Simplul concept al unui lucru fără intuiţie nu dă decât o noţiune foarte generală a acestuia. Nu avem o înţelegere completă a lucrurilor şi a raporturilor lor decât în măsura în care suntem capabili să ni le reprezentăm în intuiţii clare şi distincte, fără ajutorul cuvintelor. A explica un cuvânt printr-un altul, a compara între ele conceptele, iată în ce constau aproape toate discuţiile filosofice; şi nu înseamnă în fond decât să te distrezi făcând să intre unele în altele toate sferele conceptelor, pentru a le vedea pe cele care sunt capabile să se preteze acestui joc şi care nu sunt capabile. În cazul cel mai fericit, ajungi astfel la concluzii; dar concluziile nu mai pot aduce nici o cunoştinţă nouă, şi nu fac decât să releve tot ce se găsea deja într-o cunoştinţă prealabilă, şi ce trebuie luat din ea pentru diversele cazuri care se prezintă. Dimpotrivă a vedea, a lăsa lucrurile înseşi să ne vorbească, a cuprinde între ele noile raporturi, a depune apoi total în aceste concepte, pentru a le stăpâni mai bine, iată ce înseamnă a-ţi

spori știința. Numai că, în timp ce toată lumea poate compara între ele conceptele, nu este dat decât câtorva să confrunte aceste concepte cu intuiția. Această operație reclamă, după cum este mai mult sau mai puțin perfectă, minte, judecată, pătrundere, geniu. Cât despre prima, nu are niciodată nevoie pentru a se achita de sarcină decât a se raționa just. Substanța însăși a oricărei adevărate cunoașteri este o intuiție; de aceea din intuiție provine; de aceea imaginația este un instrument atât de necesar gândirii; capetele care sunt lipsite de ea nu fac niciodată ceva mare, poate doar în matematici. Dimpotrivă, gândurile pur abstracte care nu au un sâmbure intuitiv seamănă cu jocurile norilor: toate acestea nu au realitate. O serie sau un discurs fie că este o disertație sau un poem, are ca prim scop să ducă cititorul la intuiția însăși de la care autorul a plecat. Dacă acest scop este ratat, lucrarea nu valorează nimic. Tocmai de aceea observația realității, de îndată ce aduce ceva nou celui care o observă, este mai instructivă decât tot ce poate fi citit sau înțeles. Căci dacă reflectăm la acest lucru, vom vedea că orice adevăr și toată înțelepciunea este conținută în real ce spun eu? vom vedea că el închide ultimul secret al lucrurilor. Acest secret nu se găsește decât în concret, ca aurul în minereu. Nu mai rămâne decât să îl scoți de acolo. Cu o carte, dimpotrivă, nu ai niciodată decât un adevăr de a doua mână și cu condiția încă să ai noroc; și acest lucru nu se întâmplă întotdeauna. În cea mai mare parte a lucrărilor, al căror conținut empiric este absolut nul (nu vorbesc de cele care sunt vădit proaste), există reflecție desigur, dar nimic văzut. Autorul a plecat de la raționament nu de la intuiție pentru a scrie; și din acest motiv este mediocru și plicticos. Căci toate raționamentele sale, cititorul cu un pic de trudă ar fi putut cel puțin să le facă în locul lui; acestea nu sunt decât idei de bun simț sau deducția imediată din principii conținute implicit în tema adoptată. Cu această metodă nu aduci lumii nici o idee cu adevărat nouă; căci ar trebui pentru asta străfulgerarea intuiției, apercepția imediată a unei noi laturi a lucrurilor. Dar când, dimpotrivă, gândirea unui autor se bazează imediat pe intuiție, este ca și cum ar revela un ținut în care cititorul nu a pătruns niciodată; este noutatea în toată prospețimea ei; este ceva care provine direct de la sursa însăși a cunoașterii. Iată un exemplu foarte ușor și foarte simplu pentru diferența pe care vreau să o marchez aici. Un scriitor obișnuit va crede că exprimă uimirea profundă, stupefacția care pietrifică, zicând: „El era ca o statuie". Cervantes, el, va spune: „Ca o statuie îmbrăcată, căci vântul făcea să îi fluture hainele" (Don Quihote, V, VI, cap. 19). Astfel toate marile

spirite nu au gândit niciodată decât în prezenţa intuiţiei, şi pentru fiecare din gândurile lor îşi aţintea ochii asupra ei. Este necunoscută această trăsătură, între altele, după faptul că cei mai diferiţi dintre ei se întâlnesc atât de adesea în detaliu; aceasta deoarece vorbesc toţi despre acelaşi lucru, au toţi sub ochi : lumea, realitatea intuitivă. Şi chiar, într-un anumit fel, ei spun toţi acelaşi lucru, şi oamenii de rând nu îi cred niciodată. Ne dăm seama de aceasta după ceea ce este frapant, original, întru totul conform cu lucrurile însele, după modul în care ei le exprimă; ne dăm seama şi după naivitatea stilului, după noutatea imaginilor, justeţea izbitoare a comparaţiilor; acestea sunt, fără excepţie caracterele tuturor marilor opere; şi este ceea ce lipseşte din toate lucrările mediocre. De aceea scriitorii obişnuiţi nu au la dispoziţie decât inversiuni banale şi imagini sărăcăcioase; niciodată nu îşi permit să fie naivi, riscând să-şi pună în lumină platitudinea, în ce are ea mai lamentabil. Ei preferă să fie preţioşi. Buffon are dreptate când spune: „Stilul este omul însuşi". Când spiritele de rând se dau cu poezia, nu au să ne ofere decât idei convenţionale, impuse de tradiţie, adică luate *în abstracto*; pasiunile şi nobilele lor sentimente sunt şi ele de acest soi. Ei le împrumută eroilor din poemele lor, care nu sunt astfel decât simple personificări ale propriilor idei, adică într-un anumit fel abstracţii; ei sunt fazi şi plicticoşi. Când aceşti oameni se dedau filosofiei, ei iau câteva concepte foarte abstracte, pe care le trag în toate sensurile, ca şi cum ar fi vorba de ecuaţii algebrice, în speranţa că vor scoate ceva de aici. Cel mult îţi dai seama că au citit toţi acelaşi lucru. Din nefericire, degeaba jonglezi cu idei abstracte, le tratezi ca pe ecuaţii algebrice (este ceea ce se cheamă astăzi dialectică), nu ajungi la rezultatele pozitive ale adevăratei algebre; căci aici conceptul reprezentat de cuvânt nu este o mărime fixă şi determinată, ca cele pe care le desemnează caracterele algebrice. Este ceva vag, susceptibil să primească o mulţime de sensuri; este ceva susceptibil de a fi extins sau restrâns... Dacă o luăm la propriu, orice gândire, adică orice combinaţie de concepte abstracte, nu are cel mult ca materie decât amintiri ale unor foste intuiţii. Sau chiar această legătură a intuiţiei cu gândirea poate să nu fie decât indirectă, în măsura în care intuiţia este punctul de sprijin al tuturor conceptelor. Nu există în schimb altă cunoaştere reală, adică imediată, decât intuiţia, percepţia a ceva nou. Dar conceptele pe care le formează raţiunea şi pe care le conservă memoria, nu pot fi niciodată toate prezente deodată în conştiinţă; ci numai un foarte mic număr. Dimpotrivă, energia cu care sintetizăm întreg prezentul intuiţiei, acest

prezent în care este conținut virtual şi se reprezintă întotdeauna esența însăşi a tuturor lucrurilor, această energie, zic eu, pune stăpânire pe conştiință într-o secundă, şi o umple cu întreaga sa putere. Iară de ce omul de geniu îl întrece infinit pe erudit. Este acelaşi raport între unul şi celălalt ca între textul unui clasic vechi şi comentariul lui. În ultimă analiză, întregul adevăr şi întreaga înțelepciune rezidă realmente în intuiție. Dar această intuiție este foarte greu să o sesizezi şi să o comunici altora. Condițiile obiective cerute în acest scop apar clare şi pure de orice amestec, în ochii fiecăruia, în artele plastice şi mai imediat în poezie; dar sunt şi condiții subiective, care nu sunt date tuturor să le realizeze, şi care, chiar purtate spre cel mai înalt grad de perfecțiune, rămân privilegiul câtorva. Numai cunoaşterea bastardă, cunoaşterea abstractă, cea a conceptelor, se poate comunica imediat, fără condiții. Ea nu este decât umbra adevăratei cunoaşteri. Dacă intuiția ar putea să fie comunicată comunicarea ar merita osteneala; dar în definitiv nu putem ieşi din propria noastră piele; trebuie să rămânem închişi fiecare în creierul nostru, fără să ne putem veni în ajutor unii altora. A îmbogăți conceptul prin intuiție, este scopul constant al filosofiei şi al poeziei. Dar omul în general nu are în vedere decât practica; pentru aceasta, este de ajuns că lucrurile o dată sesizate în intuiție, lasă urme în el; dacă un caz asemănător se prezintă îl recunoaştem datorită acestor urme; el devine prudent. De aceea omul de lume nu poate preda ştiința, care este numai experiență. El o exersează, şi atât. El are o viziune justă asupra lucrurilor şi după ea îşi adaptează conduita. Nici cărțile nu ar putea înlocui experiența, nici ştiința, nici geniul; şi aceasta pentru acelaşi motiv: şi anume că abstracția nu poate înlocui intuiția. Cărțile nu înlocuiesc experiența deoarece conceptele rămân tot generale, şi deci nu coboară în particular, care este esența însăşi a vieții. Să adăugăm că toate conceptele vin din ceea ce este particular şi intuitiv în experiență, şi prin urmare trebuie să fi învățat să o cunoşti mai întâi, fie şi pentru a înțelege ideile generale pe care le sugerează cărțile. Erudiția nu înlocuieşte geniul, pentru că nu oferă decât simple concepte, şi deoarece cunoaşterea genială constă în a sesiza Ideile lucrurilor (în sens platonician). Ea este deci esențialmente intuitivă. În primul fenomen, lectura, condițiile obiective sunt în deficit, pentru a duce la cunoaşterea intuitivă; în a doua, ştiința, condițiile subiective. Le putem dobândi pe primele; celelalte nu se dobândesc. Înțelepciunea şi geniul, aceste două ramuri supreme ale cunoaşterii umane, nu îşi au rădăcinile în facultatea de abstragere, facultatea discursivă, şi în

facultatea de intuire. Înţelepciunea propriu zisă este ceva intuitiv şi nu abstract. Nu este un ansamblu de propoziţii sau idei, rezultat al căutărilor altuia sau al reflecţiilor personale, băgate de-a gata în cap; este pur şi simplu facultatea pe care toată lumea şi-o reprezintă într-un creier. Şi această facultate variază în aşa grad încât înţeleptul trăieşte într-o cu totul altă lume decât nechibzuitul, şi încât omul de geniu nu vede acelaşi univers cu imbecilul. Dacă operele geniului depăşesc într-atât operele obişnuite, este deoarece lumea aşa cum o vede şi din care îşi împrumută creaţiile este mai clară şi cu un relief mai pronunţat decât lumea aşa cum apare în alte capete, deşi cele două lumi închid în mod identic aceleaşi obiecte; este între prima şi a doua acelaşi raport ca între un tablou în ulei şi o pictură chineză, fără umbră, nici perspectivă. Materia este aceeaşi în ambele capete; dar gradul de perfecţiune pe care îl atinge în fiecare din ele, este cel care determină gradul de inteligenţă. Astfel este o diferenţă, pornind de la principiu, de la sinteza intuitivă, chiar înaintea muncii de abstragere. De aceea superioritatea intelectuală se manifestă atât de uşor în orice împrejurare; ea este simţită imediat de vulg, şi detestată de cum este simţită.

În practică, cunoaşterea intuitivă a intelectului poate servi de regulă imediată conduitei noastre, în timp ce cunoaşterea abstractă a raţiuniii are nevoie pentru aceasta de memorie ca intermediar. De aici avantajul cunoaşterii intuitive, în toate cazurile în care reflecţia nu are timp să se producă, de exemplu în raporturile noastre zilnice; în care femeile excelează din acest motiv. Numai cel care a văzut fondul însuşi al omului, aşa cum este el în general, şi care a sesizat de asemenea ce este particular în cutare individ dat, poate fi corect şi sigur de el în raporturile sale cu oamenii. Oricare altul va învăţa degeaba cele trei sute de reguli de bună purtare ale lui Grocian; aceasta nu îl va împiedica să comită grosolănii şi dobitocii dacă acea cunoaştere intuitivă îi lipseşte. Toată cunoaşterea abstractă într-adevăr nu dă decât principii generale şi reguli; cazul particular nu este aproape niciodată exact definit de regulă; în plus trebuie ca memoria să intervină la timp, şi ea face acest lucru rar; apoi regula dată regăsită, trebuie să o potriveşti la cazul particular dat şi să tragi în sfârşit o concluzie. Înainte ca tot acest frumos raţionament să fi luat sfârşit, ocazia a avut timp să iasă din comun şi excelentele noastre principii nu ne mai servesc decât la a realiza enormitatea greşelii noastre. Totuşi, cu timpul, aceste tatonări ale experienţei şi practicii ne procură puţin câte puţin ştiinţa lumii; de aceea regulile abstracte,

cu condiţia să nu le separăm de practică, pot da rezultate bune. Dimpotrivă, cunoaşterea intuitivă, care nu sesizează niciodată decât particularul, este în raport imediat cu cazul prezent. Regula, cazul dat, aplicarea, este totuna pentru ea, şi cazul o dată pus, actul urmează imediat. De aici rezultă că, în viaţă, savantul, care întrece pe toţi prin bogăţia cunoştinţelor abstracte, este atât de adesea inferior omului de lume, a cărui superioritate constă într-o perfectă cunoaştere intuitivă, pe care au elaborat-o în el dispoziţiile fireşti şi o bogată experienţă. Este întotdeauna între cele două moduri de cunoaştere acelaşi raport ca între banii de argint şi cei din hârtie; dar, la fel cum sunt lucruri şi cazuri în care banul de hârtie este de preferat celui din argint, la fel sunt lucruri şi cazuri pentru care este mai bine să foloseşti cunoaşterea abstractă în locul celei intuitive. Dacă, de exemplu, o idee a reglat conduita noastră într-o împrejurare dată, ea are privilegiul, o dată sesizată, de a fi imuabilă; călăuziţi de ea, vom acţiona cu toată siguranţa! Numai această siguranţă a conceptului, din punct de vedere subiectiv, este compensată de incertitudinea lui din punct de vedere obiectiv. Conceptul într-adevăr poate fi absolut fals şi lipsit de fundament, sau se poate ca obiectul propus să nu intre în această categorie; el aparţine cu totul altei specii, sau nu aparţine întru totul aceleiaşi specii. Dacă nu realizăm brusc această discordanţă, şi aceasta într-un caz dat, iată-ne descumpăniţi; dacă nu ne dăm seama de acest lucru, ne vom da în schimb seama de consecinţe. De aceea Vauvenargue a spus: „Nimeni nu face mai multe greşeli, decât cei care nu acţionează decât gândit". Dimpotrivă, intuiţia obiectelor propuse şi a raporturilor dintre ele este cea care ne îndeamnă pe loc conduita? Atunci ezităm uşor la fiecare pas; căci intuiţia este eminamente expusă la modificări, ea este ambiguă, închide în ea o complexitate infinită, şi arată mai multe feţe unele după altele; de aceea nu acţionăm cu o încredere deplină. Numai incertitudinea subiectivă este compensată de siguranţa obiectivă; căci aici nu este nici un concept între obiect şi noi; nu îl pierdem pe acesta din vedere; dacă deci vedem bine ce este înaintea noastră şi ce facem, negreşit vom merge la ţintă. Comportarea noastră nu este deci cu totul sigură când este călăuzită de un concept, al cărui fundament şi soliditate ne sunt cunoscute, şi care este aplicabil cazului dat. Această comportare poate degenera în pedanterie; cea care dimpotrivă nu se încredinţează decât impresiei intuitive poate deveni uşurinţă sau nebunie.

Intuiţia nu este numai sursa oricărei cunoaşteri, ea este cunoaşterea însăşi (χατ' εξοχην): este singura care este necondiţionat

adevărată, singura pură, singura care merită într-adevăr numele de cunoaştere, căci este singura care ne face să vedem la propriu vorbind, singura pe care omul o asimilează realmente, care îl pătrunde în întregime, şi la care poate apela într-adevăr ca fiind *a sa*. Conceptele dimpotrivă se dezvoltă artificial; sunt piese de raportare. În Cartea a patra, se poate vedea virtutea ieşind la propriu din cunoaşterea intuitivă; nu este nimic, într-adevăr, pentru a ne revela adevăratul nostru caracter în ceea ce are el profund imuabil, în afara actelor care decurg imediat din cunoaşterea intuitivă, şi care deci sunt opera originală a propriei noastre firi. Nu la fel se întâmplă cu actele care provin din reflecţie şi maxime; ele sunt adesea opuse caracterului nostru, şi deci nu au fundament solid în noi. Dar şi înţelepciunea, viziunea clară a lucrurilor, acţiunea justă, judecata corectă, toate aceste calităţi depind de modul în care omul percepe lumea intuitivă, şi nu numai de ştiinţa lui, adică de conceptele abstracte. La fel cu fondul real, esenţa propriu-zisă a oricărei ştiinţe nu constă nicidecum în dovezi şi în ceea ce se dovedeşte, ci numai în ceea ce este nedemonstrabil, în însuşi acel ceva pe care probele se sprijină şi care nu este sesizat decât de intuiţie; şi la fel fondul adevăratei înţelepciuni, a adevăratei ştiinţe a fiecăruia nu este defel închis în concepte, într-o ştiinţă abstractă, el este în întregime în intuiţie şi în gradul de pătrundere, de justeţe şi profunzime cu care fiecare a sesizat această intuiţie. Oricine excelează în această privinţă, cunoaşte ideea lumii şi a vieţii (în sens platonician); fiecare caz pe care l-a perceput îi reprezintă o mulţime de alte cazuri; cu fiecare zi el cunoaşte mai bine fiinţele cu adevărata lor fire şi comportarea sa, ca şi judecata, corespund vederilor pe care le are. Puţin câte puţin chipul său devine mai inteligent, anunţă o optică justă, adevărata raţiune (şi) pe cea mai înaltă treaptă, înţelepciunea. Căci numai superioritatea în cunoaşterea intuitivă imprimă un caracter aparte trăsăturilor feţii. Nu este la fel cu cunoaşterea abstractă. În consecinţă, putem găsi oameni de o reală superioritate intelectuală în toate dozele societăţii, deşi adesea ei sunt total lipsiţi de carte. Căci înţelegerea firească poate suplini cultura, de aproape toate gradele, dar nici un fel de educaţie nu înlocuieşte înţelegerea firească. Savantul, el, are asupra celorlalţi avantajul de a poseda un tezaur de exemple şi de fapte (cunoştinţe istorice) şi de determinări cauzale (ştiinţele naturii); diversele elemente ale ştiinţei se înlănţuie în sinea lui şi se ordonează admirabil; dar cu aceasta el nu are o vedere suficient de justă şi profundă în ce priveşte esenţa însăşi a acestor exemple, a acestor fapte şi a acestor raporturi de cauzalitate.

Neştiutorul care are o privire vie şi pătrunzătoare ştie să se lipsească de toate aceste bogăţii; cu mulţi bani ai multă bătaie de cap, cu puţin te descurci. Un singur caz luat din propria-i experienţă îl învaţă mai mult decât miile de cazuri pe savant; acestea le *cunoaşte* bine, dar nu le *înţelege* cu adevărat; căci ştiinţa acestui neştiutor, oricât de neînsemnată ar fi, este vie, în acest sens că tot ce cunoaşte, se sprijină pe o intuiţie justă şi de înţeles, aşa încât un fapt cunoscut îi reprezintă altele o mie asemănătoare. Dimpotrivă, ştiinţa considerabilă a savantului obişnuit este moartă; căci ea constă, dacă nu într-o ştiinţă pur verbală -şi acesta este cazul adesea -cel puţin în cunoştinţe pur abstracte; dar aceste cunoştinţe îşi trag toată valoarea din cunoaşterea intuitivă a particularului; pe aceasta se sprijină, şi această cunoaştere intuitivă este cea care dă realitate conceptelor. Dar intuiţia îi lipseşte savantului; de aceea capul său seamănă cu o bancă ale cărei asignate[1] ar depăşi cu mult fondul adevărat. Ea dă faliment. -De aceea, în vreme ce o înţelegere adevărată a lumii intuitive imprimă pecetea înţelepciunii pe fruntea celui neştiutor de carte, se întâmplă din contra ca studiile îndelungi ale savantului să nu lase alte urme pe chipul său decât cele ale epuizării şi oboselii. Greşeala este în tensiunea excesivă a memoriei, în eforturile împotriva firii pentru a aduna o ştiinţă moartă, cu ajutorul unor concepte vane; se întâmplă astfel să vezi lucrurile atât de îngust, de mărginit, de stupid, încât trebuie să tragi din toate astea concluzia: acest efort al inteligenţei aplicat cunoaşterii mediate a conceptelor are ca efect direct slăbirea cunoaşterii intuitive imediate; privirea justă firească este întunecată şi ea, orbită puţin câte puţin de lumina cărţilor. De altfel acest perpetuu de gânduri ale altuia nu poate decât întrerupe cursul propriilor noastre gânduri; sfârşeşte prin a-l suspenda. Mai mult: inteligenţa, cu vremea, este paralizată, doar dacă nu este suficient de clasică pentru a rezista acestui aflux. De aici vine că îţi strici mintea citind şi studiind constant; să adăugăm că sistemul propriilor noastre gânduri şi cunoştinţe nu mai are nici continuitate nici armonie, deoarece sfărâmăm noi înşine în fiecare moment pentru a face loc unui cu totul altul curent de idei. Când dau la o parte propriile mele idei pentru a face loc celor din cărţi, mi se întâmplă ceea ce Shakespeare reproşa turiştilor din timpul său, să îşi vândă propriile pământuri pentru a merge să le vadă pe cele ale altora. Totuşi această manie a lecturii, la cea mai mare parte a savanţilor, este un mod de a fugi de propriul lor vid (fuga vacui); absenţa de idei din propriile lor capete, care îi atrage atât de tare spre cele ale altora. Ei

[1] Hârtie monedă în uz în Franţa între 1790-1796 (n.t.)

citesc pentru a avea, asemeni corpurilor inerte care primesc din afară mişcarea, pe când gânditorii originali sunt ca acele corpuri vii care se mişcă ele însele. De aceea este periculos să citeşti o lucrare asupra unui obiect înainte de a fi reflectat tu însuţi la el. Căci cu acest nou obiect se strecoară în minte punctul de vedere particular autorului, şi modul în care i s-a prezentat; cu atât mai mult cu cât lenea şi apatia ne sfătuiesc să ne cruţăm de truda de a gândi, să luăm ideile de-a gata şi să ne servim de ele. Aceasta devine o obişnuinţă, şi gândirea noastră ca un râu pe care îl deviezi spre o groapă, şi care se răsuceşte pe loc, se obişnuieşte să urmeze de fiecare dată acelaşi drum; atunci dificultatea este dublă în a-l determina să urmeze un altul, care îi este propriu. La acest fapt contribuie mai ales lipsa de originalitate a savanţilor. Să adăugăm faptul că ei cred că trebuie să-şi împartă timpul, ca şi ceilalţi, între plăcere şi muncă. Ei consideră lectura ca pe o trudă la epuizare. Astfel lectura nu le serveşte ca stimulent pentru reflecţie; îi ţine locul; căci ei nu se gândesc la lucruri decât pe durata pe care o consacră lecturii, adică se gândesc la ele cu mintea altuia, şi nu cu a lor proprie. Dar de cum au închis cartea, se interesează mai bine decât ceilalţi de alte obiecte; afacerile lor personale îi preocupă sau spectacolul, jocul de cărţi sau de popice, cronica zilei, cancanurile. Omul gândeşte, dar în măsura în care nu se preocupă de aceste bagatele, ci numai de problemele care îl pasionează; acestor probleme se consacră oriunde, de la sine, fără a recurge la vreo carte; să încerci să te interesezi de ele este imposibil. Totul este să ai în mod firesc acest interes. Şi iată de ce eruditul de rând nu vorbeşte niciodată decât despre ce a citit, şi gânditorul numai despre ce gândeşte. Se potriveşte primului versul din Pope:

For ever reading, never to be read[1].

Spiritul naturii este liber şi nu sclav. Numai acel lucru îţi reuşeşte pe care îl faci de la sine şi de bună voie. Dimpotrivă să te necăjeşti cu un studiu pentru care nu eşti făcut, sau când ţi-e mintea obosită, să persevereze în această direcţie prea multă vreme şi împotriva Minervei, toate acestea îţi năucesc mintea, aşa cum o lectură pe clar de lună îţi strică vederea. Este ceea ce se întâmplă mai ales când un creier prea tânăr, cel al unui copil „se necăjeşte cu studiul". Astfel, cred că gramatica latină şi gramatica greacă, învăţate de la şase la doisprezece ani, nu contribuie puţin la stupiditatea pe care o

1 El citeşte mereu şi nu merită să fie citit

remarcăm mai târziu la o mulţime de savanţi. Cu siguranţă spiritul are nevoie să îşi caute hrana şi materia în afară. Dar aşa cum toate alimentele nu sunt încorporate, şi nu sunt încorporate decât în măsura în care au fost digerate, rezultă că o mică parte este asimilată şi că restul se pierde, şi că a depăşi cantitatea de hrană asimilabilă este nu numai inutil, dar şi periculos; la fel tot ce citim nu poate fi de folos spiritului decât în măsura în care îl stimulează să gândească, şi dezvoltă în noi un mod nou de a vedea, o ştiinţă personală. De aceea Heraclit spunea deja: πολυμαθια νουν ου διδασχει (Ştiinţa nu educă spiritul). În ce mă priveşte, compar erudiţia cu o armură apăsătoare care face invulnerabil un om robust, dar care devine o grea povară pentru un om slab, şi sub care acesta sfârşeşte prin a-şi da duhul. Expunerea pe care am făcut-o în Cartea a patra despre teoria cunoaşterii ideilor (platoniciene), cunoaştere pe care am dat-o ca pe cea mai înaltă pe care omul o poate atinge, şi care este în întregime intuitivă, vine să confirme acest gând, că nu într-o ştiinţă abstractă, ci într-un mod de a vedea just şi adânc lucrurile, stă sursa adevăratei înţelepciuni.

Dar cel care studiază, numai pentru a ajunge la un punct de vedere personal, consideră cărţile şi studiul ca pe treptele unei stări, care trebuie să îi ducă spre culmea cunoaşterii. De îndată ce o treaptă este depăşită, el nu se mai preocupă de ea. Aceia, dimpotrivă, care studiază numai pentru a-şi umple memoria, nu se servesc de treptele scării pentru a se ridica mai sus, ci le strâng cu grijă şi îşi impun ca sarcină să le care căci, încântaţi să simtă cum creşte greutatea poverii lor; de aceea ei rămân întotdeauna pe pământ. Ei poartă asupra lor ceea ce ar fi trebuit să îi poarte pe ei. Pe adevărul pe care l-am dedus aici -şi anume că intuiţia este sâmburele oricărei cunoaşteri -se bazează această remarcă atât de justă şi de profundă a lui Helvetius: Modurile de a vedea într-adevăr personale şi originale, de care un individ foarte dotat este capabil, şi a căror elaborare, dezvoltare şi aplicare multiplă constituie propria sa operă, toate acestea sunt realizate la el -deşi opera însăşi este desăvârşită mai târziu -de la vârsta de treizeci şi cinci de ani, mai rar la pătruzeci. Opera nu este decât rezultatul combinaţiilor făcute în prima sa tinereţe. Căci acestea nu sunt simple înlănţuiri de concepte abstracte, ci numai intuiţii personale ale lumii obiective şi a esenţei lucrurilor.

Dacă intuiţia şi-a îndeplinit sarcina, în jurul vârstei pe care o indică Helvetius, aceasta se datorează în parte faptului că tipurile tuturor ideilor (platoniciene) s-au reprezentat deja în el, şi că prin

urmare ele nu se pot produce mai târziu cu intensitatea primei impresii; aceasta se datorează de asemeni faptului că această chintesenţă a oricărei cunoaşteri, aceste încercări „avant la lettre" ale sintezei ulterioare, reclamă maximum de energie a activităţii cerebrale, care depinde de prospeţimea şi elasticitatea fibrelor, şi de forţa cu care sângele arterial se duce la creier. Această forţă nu atinge cel mai înalt grad, decât atâta vreme cât sistemul arterial depăşeşte sistemul venos; până la treizeci de ani el are acest avantaj, dar începând cu patruzeci şi doi de ani, sistemul venos are prioritate, aşa cum a demonstrat Cabanis în modul cel mai convingător. De aceea primii treizeci de ani sunt pentru inteligenţă ceea ce luna mai este pentru arbori. Atunci nu sunt decât flori, dar din aceste flori vor ieşi fructe. Lumea intuitivă şi-a pus amprenta, şi prin aceasta a pregătit baza pentru toate gândurile viitoare ale individului. Acesta îşi poate lumina intuiţiile prin reflecţie, poate dobândi numeroase alte cunoştinţe pentru a hrăni fructul deja apărut, îşi poate extinde orizontul, rectifică conceptele şi judecăţile, poate deveni într-adevăr stăpân pe materia deja dobândită, datorită unor combinaţii infinite; el nu va produce adesea partea cea mai bună a operei sale decât mult mai târziu, la fel cum marile călduri nu încep decât în momentul când zilele scad. Cât despre faptul de a-şi lua noile cunoştinţe de la izvorul intuiţiei, singurul cu adevărat viu, aceasta este o speranţă la care trebuie să renunţe. Acest sentiment se manifestă în frumoasele plângeri ale lui Byron.

Niciodată, -niciodată, -o! niciodată asupra mea
Nu va mai cădea, ca roua, acea prospeţime a inimii,
Care, din toate lucrurile graţioase pe care le vedem,
Ştie să scoată frumoase şi noi emoţii.

Inima le conţine, ca stupul mierea?
— Crezi că această miere este opera lucrurilor?
— O! nu, nu în ele, în noi este puterea
De a dubla suavitatea florilor.

(Don Juan)

Sper ca prin toate cele spuse până acum să fi pus în lumină acest adevăr fundamental, că orice cunoaştere abstractă, aşa cum îşi are originea în cunoaşterea intuitivă, tot aşa nu are valoare decât în raport cu aceasta; aşadar conceptele cunoaşterii abstracte sau reprezentările

lor parțiale trebuie să se realizeze în intuiție; să își caute confirmarea în ea; tot așa în sfârșit, la calitatea acestei intuiții se reduce totul în ultimă analiză. Conceptele și abstracțiile care nu duc până la urmă la intuiții seamănă cu acele drumuri care se pierd în pădure fără a ajunge niciunde. În ce constă, de fapt, marea utilitate a conceptelor? În aceea că, datorită lor, putem nanipula, examina și ordona mai ușor materia primă a cunoașterii; totuși, oricare ar fi gradul de complicație al operațiilor logice și dialectice înfăptuit de concepte, niciodată acestea nu vor putea da naștere unei cunoașteri întru totul originale și noi, adică unei cunoașteri a cărei materii să nu fie deja dată în intuiție sau luată din conștiință. Acesta este adevăratul înțeles al doctrinei atribuite lui Aristotel: *Nihil est in intellectu nisi quod antea fuerit in sensu*; tot acesta este și înțelesul filosofiei lui Locke, care va face etern epocă în filosofie; căci ea a pus în sfârșit în mod serios la ordinea zilei problema originii cunoștințelor noastre. Aceasta ne învață, în fond, și *Critica rațiunii pure*. Și ea, într-adevăr, vrea să nu ne limităm la concepte și să ne întoarcem la originea lor, adică la intuiție; dar adaugă o justă și importantă remarcă, și anume că ce este adevărat despre intuiția însăși se extinde și asupra condițiilor subiective ale intuiției, adică asupra formelor care sunt în prealabil constituite cu titlu de funcții naturale într-un creier care percepe și gândește; dar nu este mai puțin adevărat că acestea sunt anterioare, cel puțin virtual, intuiției sensibile, reale, adică ele sunt a priori, nu depind de intuiția sensibilă, ci dimpotrivă intuiția sensibilă depinde de ele; într-adevăr, formele nu au alt scop nici altă utilitate decât de a prilejui nașterea intuiției sensibile de pe urma excitațiilor produse în nervii senzoriali; de altfel intuiția sensibilă trebuie ea însăși la rândul ei să devină materie, și alte forme sunt destinate să scoată din această nouă materie gândurile abstracte. De aceea *Critica rațiunii pure* se alătură filosofiei lui Locke cu analiza infinitesimală geometriei elementare; și totuși trebuie considerată ca adevărata continuare a filosofiei lui Locke. Prin urmare materia dată de orice filosofie nu este alta decât conștiința empirică, care se reduce la conștiința propriului nostru eu (*Selbstbewusstein*) și la conștiința celorlalte lucruri. Acesta este, într-adevăr, singurul dat imediat, singurul dat care să fie realmente un dat. În loc să plece de aici, sunt filosofi care iau ca punct de plecare concepte abstracte arbitrar alese, ca Absolutul, Substanța absolută, Dumnezeu, Infinitul, Finitul, Identitatea absolută, Ființa, Esența și multe altele; orice filosofie de acest gen plutește între cer și pământ, fără punct de sprijin, și prin urmare nu poate conduce la

vreun rezultat real. Totuşi filosofii din toate timpurile şi-au întemeiat eseurile pe concepte de acest gen; Kant însuşi din când în când, mai curând din obişnuinţa dobândită şi din rutină decât prin spirit de metodă, defineşte încă filosofia ca pe o ştiinţă obţinută din simple concepte. Ori care ar fi la propriu vorbind, pretenţia unei asemenea ştiinţe, dacă nu să obţină cu reprezentări multiple -abstracţiile nu sunt altceva -ceea ce este imposibil de găsit în intuiţii, adică în reprezentările complete din care sunt scoase conceptele prin eliminare. Ceea ce poate crea iluzia că se pot întotdeauna face raţionamente cu conceptele, şi că din raţionament se obţine un nou rezultat combinând judecăţile; totuşi acest rezultat este mai mult aparent decât real; căci raţionamentul se mărgineşte la punerea în lumină a ceea ce era deja implicit conţinut în judecăţile date, şi este imposibil ca o concluzie să conţină mai mult decât premisele. Conceptele sunt cu siguranţă materialele filosofiei, dar nu sunt decât atât, aşa cum blocurile de marmură sunt materialele arhitectului; filosofia trebuie să lucreze nu după ele ci pe ele, adică trebuie să depună în ele rezultatele sale, nicidecum să plece de la ele ca de la un dat. Vrem să avem un exemplu strălucitor al mersului de-a-ndărătelea realizat de aici care pleacă doar de la concepte? Să privim *Instituţia teologică* a lui Proclos; vom vedea aici această metodă în toată nulitatea ei. Autorul îngrămădeşte abstracţii ca unul, multiplul, binele, cel care crează şi creatul, independentul, cauza, cel mai bun, mobilul, imobilul, maturul, etc[1]; dar intuiţiile, cărora aceste abstracţii le datoraseră originea şi conţinutul, autorul le ignoră şi le dispreţuieşte pe nedrept; apoi, prin mijlocirea acestor concepte, el construieşte o teologie; scopul acestei construcţii, Θεος; este ţinut ascuns, şi autorul dă impresia că procedează fără şiretenie, ca şi cum, de la prima pagină, cititorul nu ar fi ştiut la fel de bine ca şi el unde vor să ducă toate acestea. Am citat deja mai înainte un fragment din această lucrare. Cu adevărat opera lui Proclos este deosebit de potrivită pentru a demonstra cât sunt de inutile şi iluzorii combinaţiile de concepte abstarcte; fiecare într-adevăr poate scoate de aici ce vrea, mai ales dacă exploatează în avantajul său varietatea de sensuri pe care le prezintă cele mai multe dintre cuvinte, ca de exemplu χρειττον. dacă te-ai găsi în tête-à-tête cu un astfel de constructor de concepte, nu te-ai putea împiedica să îl întrebi cu naivitate unde sunt lucrurile

[1] Εν, πληθος, αγαφον, παραγον χαι παραγομενον, αυταρχες, αιτιον, χρειττον, χινητον, αχινητον, χινομενον, etc.

asupra cărora el are atâtea informaţii să ne dea, de unde vin legile din care el trage concluziile privitor la ceste lucruri. Atunci el ar fi de îndată obligat să recurgă la intuiţia empirică, care este singura reprezentare a lumii reale, singura sursă a tuturor acestor concepte. Apoi nu ai mai avea să-i pui decât o singură întrebare: „De ce atunci nu te foloseşti onest şi cu bună credinţă de intuiţia dată a acestei lumi? Ai fi putut la fiecare pas să îţi confirmi afirmaţiile cu ajutorul acestei situaţii, în loc să operezi cu concepte care nu sunt decât extrase şi care prin urmare nu pot avea vreo valoare dincolo de intuiţia din care ele emană. „Dar tocmai în aceasta constă toată isteţimea; filosofii de acest fel iau conceptele în care, datorită abstracţiei, este început ca separat ceea ce este inseparabil şi ca unit ceea ce este de neconciliat; datorită acestor concepte ei trec dincolo de intuiţia din care emană conceptele şi prin urmare dincolo de limitele de aplicare a acestor concepte înseşi; ei trec într-o lume cu totul diferită de cea care le-a furnizat materialele, într-o lume de invenţii cerebrale fantastice. L-am citat aici pe Proclus pentru că la el procedeul este deosebit de vizibil datorită naivei neruşinări cu care îl foloseşte; dar se găsesc şi la Platon câteva exemple ale aceleiaşi metode, deşi mai puţin frapante; de altfel, în general, literatura filosofică din toate timpurile oferă o mulţime de exemple analoage. Cea din timpul nostru este bogată din acest punct de vedere; să privim de exemplu scrierile şcolii lui Schelling şi să examinăm construcţiile edificate pe abstracţii, ca Finit şi Infinit -Fiinţă, Nefiinţă şi Fiinţă diferită (*Anderssein*) -Activitate, Compresie (*Hemmung*), Produs -Acţiune de a determina şi de a fi determinat, Determinare -Limită, Acţiune de a limita, limitare (Begränztsein), Unitate, Pluralitate, Multiplicitate -Identitate, Diversitate, Indiferenţă -A gândi, A fi, Esenţă etc. Nu numai că aceste construcţii edificate din astfel de materiale, sunt expuse tuturor criticilor pe care le-am făcut; dar mai au şi un alt inconvenient; astfel de abstracţii, atât de vaste, în proporţie chiar cu extinderea lor infinit de mare, nu pot avea decât o cuprindere extrem de redusă; sunt învelişuri goale. Iată deci de ce materia tuturor filosofilor este uimitor de limitată şi săracă; de aici plictiseala cruntă şi de nedescris care este proprie tuturor scrierilor de acest gen. Dacă ar fi să amintesc abuzurile pe care Hegel şi consorţii săi le-au făcut cu aceste construcţii atât de întinse şi goale, mi-ar fi teamă să nu îi fac rău cititorului şi mie; căci plictiseala cea mai nesuferită planează peste vorbăria goală a acestui filosof respingător.

În filosofia practică, nici o înţelepciune nu poate fi obţinută doar din concepte abstracte; acesta este în mod sigur unicul adevăr pe care îl putem afla din lectura tratatelor morale ale teologului Schleiermacher; aceste tratate erau originar lecţii, cu care susnumitul Schleiermacher a plictisit Academia din Berlin ani de zile; în culegere sunt publicate de puţină vreme. În aceste tratate, autorul nu ia ca punct de plecare decât concepte abstracte ca datoria, virtutea, binele suprem, legea morală şi altele; nu îşi dă deloc osteneala să ne indice fundamentul ideilor sale; îi este de ajuns că le-a întâlnit în cea mai mare parte a sistemelor de morală şi le tratează ca pe realităţi date. Conceptele înseşi se bucură de onoarea unei discuţii foarte subtile; dar despre originea acestor concepte, adică despre ceea ce face subiectul lor, niciodată nu se încumetă să vorbească; tot niciodată nu este vorba la el despre viaţa umană; şi totuşi exclusiv la viaţa umană se referă toate aceste concepte, din ea ar trebui luate, cu ea are în realitate de a face morala. Iată de ce aceste diatribe sunt pe cât de sterile şi vane pe atât de plicticoase, ceea ce este puţin spus. În toate timpurile întâlnim oameni asemănători acestui teolog prea îndrăgostit de filosofie; ei sunt faimoşi în timpul vieţii, apoi sunt repede uitaţi. Prefer să îi recomand spre a fi citiţi pe cei la care posteritatea a revenit după aceea; căci timpul este scurt şi preţios. Desigur, şi după toate câte le-am spus, conceptele largi, abstracte, şi mai ales conceptele incapabile de a fi realizate de vreo intuiţie, nu pot niciodată fi izvorul de cunoaştere, punctul de plecare sau adevărata materie a filosofiei; dar uneori unele din aceste rezultate se pot prezenta astfel încât le poţi gândi într-un mod pur abstract, fără a fi totuşi capabil să le verifici prin vreo intuiţie oarecare. Cunoştinţele de acest fel nu sunt cu siguranţă decât semicunoştinţe; ele nu indică oarecum decât locul unde se găseşte obiectul de cunoscut, obiectul însuşi rămânând ascuns. Prin urmare, nu trebuie să te mulţumeşti cu acest gen de concepte decât în cazurile extreme, atunci când atingi limitele cunoaşterii care ne este accesibilă cu mijloacele noastre. Să luăm dacă vreţi ca tip al genului conceptul unei fiinţe din afara timpului; să mai punem în aceeaşi clasă propoziţia următoare: „neputinţa morţii de a distruge adevărata noastră fiinţă nu ne garantează deloc subzistenţa ulterioară”. Cu asemenea concepte, ai oarecum sentimentul că se clatină terenul ferm care suportă toată cunoaşterea noastră: intuiţia. Iată de ce, dacă filosofia poate din când în când şi în caz de necesitate recurge la astfel de concepte, niciodată totuşi nu trebuie să se servească de ele de la început.

Aşa cum i-am reproşat, filosofia dogmatică a operat întotdeauna cu concepte întinse, neglijând cunoaşterea intuitivă, care este totuşi sursa conceptelor, controlul lor permanent şi firesc; aceasta a fost în toate timpurile cauza principală a erorilor pe care le-a comis. O ştiinţă obţinută din simpla comparare a conceptelor, adică edificată cu propoziţii generale, nu poate fi sigură, decât dacă toate propoziţiile sale sunt sintetice a priori, cum este cazul în matematici, căci numai propoziţiile sintetice a priori nu acceptă vreo excepţie. Dacă dimpotrivă propoziţiile au ceva conţinut empiric, nu trebuie niciodată pierdut din vedere acest conţinut, pentru a consola propoziţiile generale. Desigur, oricare ar fi adevărul pe care îl scoţi din experienţă, acest adevăr nu este niciodată sigur, prin urmare valoarea sa generală nu este decât aproximativă; căci, în experienţă nu există regulă fără excepţie. Presupun că leg unele de altele propoziţii de acest fel, sub pretext că sferele conceptelor lor pot intra unele în altele; se poate uşor întâmpla ca punctul de contact al unui concept cu un altul să coincidă tocmai cu ceea ce constituie excepţia: este de ajuns ca acest lucru să se producă o singură dată în cursul unui lung şir de raţionamente, pentru ca întreaga construcţie să fie smulsă din temelii şi să plutească în gol. Zic de exemplu: „Rumegătoarele nu au incisivi anteriori"; apoi aplic această propoziţie cu consecinţele ei cămilei; totul devine fals, căci propoziţia nu este adevărată decât pentru rumegătoarele cu coarne. Tocmai acestei clase îi aparţine ceea ce Kant numeşte mania de a argumenta[1] şi pe care o blamează atât de des; această manie de a argumenta care într-adevăr constă în a subsuma un concept unui alt concept, fără a merge la originea lui, fără a examina legimitatea sau nelegitimitatea unei astfel de subsumări; prin acest mijloc ajungi aproape întotdeauna, după ocoluri mai mult sau mai puţin mari, la rezultatul arbitrar pe care ţi l-ai propus drept scop. Între acest ergotaj[2] şi sofistica propriu-zisă, diferenţa este de grad. Or sofistica este în speculaţie ceea ce şicana este în viaţa practică. Totuşi Platon însuşi şi-a permis foarte adesea acest gen de ergotaj. Proclos, aşa cum am spus, a exagerat defectul modelului, cum fac toţi iniţiatorii. Şi Dionysius creopagitul[3] este grav atins de această boală. Exemple incontestabile de ergotaj se găsesc până şi în fragmentele din eleatul Melissos[4]. Conceptele cu care lucrează acesta

---

1 Vernünfteln

2 *Ergotaj* -manie de a argumenta (n.t.)

3 *De divinis nominibus*

4 În principal §2,§5, ap. Brandis, *Cum.* Eleat

nu sunt niciodată în contact cu realitatea, din care le ia conținutul, o depășesc din contra și plutesc în atmosfera generalității abstracte; este ca și cum ai da lovituri, dar care nu nimeresc ținta. Un bun model de ergotaj, este și opusculul filosofului Sallustius, *De Düs et mundo*. Dar iată o mostră de ergotaj filosofic care este o adevărată perlă a genului; el se înalță până la sofistica perfectă[1]; este raționamentul următor al platonicianului Maximus Tyrius; cum este scurt îl reproduc aici: „Orice injustiție constă în a-i lua altuia bunul; dar nu este alt bun decât virtutea; dar virtutea nu poate să ne fie luată; deci este imposibil ca omul virtuos să sufere vreo nedreptate din partea celui rău. Acum din două una: ori nici o nedreptate nu poate fi suferită, ori ea este suferită numai de cel rău din partea celui rău. Dar cel ce nu posedă nici un bun, deoarece virtutea singură este un bun; deci nici un bun nu poate fi luat. Deci cel rău nu poate nici el îndura vreo nedreptate. Deci nedreptatea este ceva imposibil." Iată originalul; acesta este mai puțin precis din cauza repetițiilor: Αδιχιαεστι αφαιρεσιςαγαθου τοδεαγαθοντιανειη αλλο η αρετη; – η δε αρετν αναφαιρετον. Ουχ αδιχησεται τοινυν ο την αρετην εχων, η ουχ εστιν αδιχια αφαιρεσις αγαθου. ουδεν γαρ αγαθον αφαιρετον, ουο αποβλητον, ουο ελετον, ουδε ληιοτον. Ειεν ουν, ουδ αδιχειται ο χρηστος, ουο υπο του μοχθηρου. αναθαιρετος γαρ. Δειπεται τοινυν η μηδενα αδιχεισθαι χαθαπαξ, η τον μοχθηρον υπο του ομοιου . αλλα τω μοχθηρε ουδενος μετεστιν αγαθου . η δε αδτιχια ην αγαθου αφαιρεσιψς . ο δε μηεχων ο, τι αφαιρεσθη, ουδε εξς ο τι αδιχησθη, εγει.[2]. Vreau să mai dau aici un exemplu modern din aceste demonstrații făcute cu concepte abstracte și care servesc la a erija într-adevăr o propoziție evident absurdă; iau acest exemplu din operele unui mare om, Giordano Bruno. În cartea sa *Del Infinito,universo e mondi*[3], este un loc în care el demonstrează unui aristotelician că dincolo de lume nu poate fi spațiu. Aristotelicianul crează și abuzează de un pasaj din *De celo*[4] de Aristotel: „Lumea, spune el, este închisă în cele opt sfere ale lui Aristotel, dincolo de care nu mai poate fi spațiu. Într-adevăr, dacă dincolo de aceste sfere ar mai fi un corp, acest corp nu ar fi nici simplu și nici compus". Aici, cu ajutorul unor principii pe care se mulțumește să le postuleze, el

---

1 § 7,§12, §17

2 Sermo II

3 Pag. 87, din ep. lui A. Wagner

4 *De Celo* 1, 5

demonstrează sofistic că nici un corp simplu nu poate fi dincolo de cele opt sfere; urmează de altfel că nici un corp compus nu ar putea fi, deoarece acesta ar trebui să fie compus din corpuri simple. Astfel într-un mod general nu ar putea fi în acel loc nici un corp; dar atunci nu este nici spaţiu. Spaţiul într-adevăr este definit „acela în care corpurile pot exista"; dar Tocmai s-a demonstrat că din cele opt sfere, nu este nici un corp. Prin urmare nu este nici spaţiu dincolo de lume. Este într-adevăr capodopera demonstraţiei făcute cu concepte abstracte.

În fond argumentaţia se bazează pe aceasta: principiul următor „unde nu este spaţiu, nu poate fi nici un corp" este luat ca având o valoare negativă universală, şi prin urmare este supus unei simple conversiuni; „unde nu pot fi corpuri, nu poate fi nici spaţiu". În realitate, dacă privim atent, principiul este universul afirmativ; el vrea să spună: „tot ce este fără spaţiu este fără corp"; prin urmare el nu poate fi supus unei simple conversiuni.

Totuşi, dintre probele care sunt obţinute cu concepte abstracte şi care ajung la un rezultat vădit contrar intuiţiei, ca acesta, sunt unele care nu se reduc, ca în cazul prezent, la o greşeală de logică. Într-adevăr, sofismul nu rezidă întotdeauna în formă, ci adesea în materie, în premisele, în nedeterminarea conceptelor şi a atitudinii lor. Avem numeroase exemple la Spinoza a cărui metodă constă şi ea în a demonstra prin concepte; vedeţi de exemplu sofismele jalnice pe care le comite în a 29-a, a 30-a şi a 31-a propoziţie din partea a IV-a a *Eticii* sale, exploatând sensurile variate şi contururile vagi ale conceptelor *convenire şi commune habere*. Dar toate acestea nu îi împiedică pe spinoziştii din zilele noastre să ia tot ce maestrul spune drept literă de Evanghelie. Foarte amuzanţi mai ales sunt aceia dintre ei, hegelienii, din care mai rămân, trebuie să spunem, câţiva supravieţuitori; ei simt o veneraţie tradiţională pentru principiul lui Spinoza: „Orice determinare este o negaţie"; fideli spiritului şarlatenesc al şcolii lor, ei par să privească acest principiu ca şi cum ar fi capabil să scoată lumea din ţintirim; în realitate, nu-i bun nici cât să alungi cu el un câine de lângă sobă. Chiar şi cel mai mărginit dintre oameni înţelege fără greutate că dacă limitez un lucru determinându-l, exclud în felul acesta şi neg tot ce nu intră în această limită.

În toate ergotajele de acest gen, se vede excelent la ce erori este condamnată această algebră a purelor concepte pe care nici o intuiţie nu le verifică; vezi prin urmare că intuiţia este pentru intelect ceea ce pentru corpul nostru este solul pe care se sprijină. Dacă o părăsim,

totul nu este decât pământ nesigur, *instabilis terra, instabilis unda.* Sper ca celui care dă aceste explicaţii şi aceste exemple pe larg şi în amănunt, lumea să îi fie recunoscătoare. În felul acesta am vrut să ilustrez şi să confirm un adevăr important, până acum prea puţin studiat, vreau să spun diferenţa şi chiar contrastul care este între cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea abstractă sau reflectată; trăsătura principală a filosofiei mele este de a fi stabilit acest contrast, fără de care un mare număr de fenomene din viaţa noastră spirituală ar fi inexplicabile. Termenul intermediar care leagă între ele aceste două feluri de cunoaştere, atât de diferite unul de altul, constituie, aşa cum am demonstrat în primul meu volum[1] *facultatea de a judeca* (Urtheilskraft). Desigur, această *facultate de a judeca* se poate exersa şi în domeniul cunoaşterii pur abstracte, şi anume în cazul în care ea nu compară decât concepte cu concepte; în felul acesta fiecare judecată, în sensul logic al cuvântului, este în realitate opera *facultăţii de a judeca,* pentru că aici nu facem decât să subsumăm un concept mai îngust altui concept mai larg. Totuşi activitatea acestei *facultăţi de a judeca*, când nu face decât să compare concepte, este relativ restrânsă şi uşoară; altfel stau lucrurile atunci când ea operează trecerea de la ceea ce este particular prin excelenţă, vreau să zic intuitiv, la ceea ce este esenţialmente general, vreau să zic conceptul. În prima operaţie, trebuie întotdeauna să fie posibil, datorită descompunerii conceptelor în predicatele lor esenţiale, să te pronunţi printr-un procedeu pur logic asupra compatibilităţii sau incompatibilităţii lor respective; pentru aceasta este de ajuns simpla raţiune dată fiecăruia; în acest caz prin urmare *facultatea de a judeca* nu are altă funcţie decât de a prescurta procedeul logic; cel care este dotat cu ea îşi dă seama rapid de ceea ce alţii nu pot descoperi decât printr-o serie de reflecţii. Activitatea *facultăţii de a judeca* în sensul precis al cuvântului activitate -se arată în realitate pentru prima oară când lucrurile cunoscute intuitiv, adică realul, experienţa, trebuie să fie transportate în domeniul cunoaşterii precise şi abstracte şi subsumate unor concepte care le corespund exact, şi, prin însuşi acest fapt, transformate în ştiinţa reflectată. De aceea acestei facultăţi îi revine să pună fundamentele ferme ale tuturor ştiinţelor; căci aceste fundamente ţin întotdeauna de domenii imediat cunoscute din care este interzis să ieşi. În materie de ştiinţe, partea grea sunt judecăţile fundamentale, nu raţionamentele care decurg din aceste judecăţi. A raţiona este uşor, a formula o judecată este greu. Falsele raţionamente

[1] § 14

sunt o raritate, falsele judecăţi sunt întotdeauna la ordinea zilei. În ciuda acestui fapt, în practică, în toate marile rezoluţii, în toate deciziile importante, *facultatea de a judeca* trebuie să îşi aducă contribuţia; sentinţa judecătorească este şi ea, în fond, tot opera acestei facultăţi. Asemeni lentilei care concentrează razele solare într-un focar îngust, intelectul, când exercită această facultate, trebuie să reunească toate datele pe care le posedă asupra unui lucru; trebuie să le concentreze suficient de mult pentru a le sesiza dintr-o ochire; apoi el fixează cu exactitate rezultatul astfel obţinut şi introduce în el claritatea prin mijlocirea reflecţiei. În afară de aceasta, în cea mai mare parte a cazurilor, dificultatea de a formula o judecată ţine de această circumstanţă că trebuie să mergem de la consecinţă la principiu; este o cale care se relevă întotdeauna nesigură: am indicat chiar că aceasta este sursa oricărei erori. Totuşi, în toate ştiinţele empirice, ca şi în conjuncturile vieţii reale, acest drum este cel mai adesea singurul care ni se oferă. Experimentarea este deja o încercare de a schimba direcţia şi de a reface acelaşi drum, dar în sens invers; de aceea ea este decisivă, sau cel puţin revelatoarea erorii; de altfel se înţelege de la sine că ea trebuie să fie bine aleasă, făcută conştient şi să nu semene deloc cu experienţele lui Newton asupra teoriei culorilor. În plus experienţa trebuie să fie şi ea obiectul unei noi judecăţi. Certitudinea perfectă a ştiinţelor a priori -Logica şi matematicile -se bazează în principal pe faptul că metoda lor permite să mergi de la principiu la consecinţă; dar această cale este întotdeauna o cale sigură. Este ceea ce le dă caracterul de ştiinţe pur obiective; toţi cei care le înţeleg nu pot decât să pronunţe o judecată unanimă asupra adevărurilor din care ele se compun; fapt cu atât mai frapant cu cât ele se bazează, pe formele subiective ale intelectului, pe când ştiinţele empirice nu au de a face decât cu date obiectice. *Facultatea de a judeca* se manifestă prin bunul simţ şi prin profunzime; în primul caz, activitatea ei se mărgineşte la a reflecta; în al doilea, ea constă în a subsuma. La cea mai mare parte a oamenilor *facultatea de a judeca* nu există decât cu titlu pur nominal; este o adevărată ironie să o numeri printre facultăţile obişnuite şi normale ale spiritului; cei care sunt înzestraţi cu ea trebuie socotiţi adevărate excepţii (*monstra per excessum*). Spiritele de rând, chiar şi în cele mai neînsemnate împrejurări, ne lasă să vedem cât de puţin se încred în propria lor judecată; tocmai pentru că îi cunosc, din experienţă, ineficacitatea. Acestei facultăţi îi substituie prejudecata, opinia de-a gata; în felul acesta ei rămân la nesfârşit sub tutelă, şi nu este unul din

sute căruia să îi fie dat să se elibereze. De altfel ei nu mărturisesc acest lucru; chiar în forul lor interior, ei îşi dau iluzia că emit judecăţi; dar nu fac decât să maimuţărească opinia altora, de care sunt întotdeauna influenţaţi în mod secret. Primului venit i-ar fi ruşine să se plimbe cu o haină, cu o pălărie sau un palton de împrumut; cu toate acestea ne mulţumim în general să avem păreri de împrumut; le strângem cu aviditate de unde apucăm, apoi le dăm mândri ca pe ideile noastre personale. Alţii le împrumută la rândul lor, şi acest tertip este reluat la nesfârşit. Aceasta explică vastele şi rapidele cotropiri ale erorii, renumele operelor proaste; căci cei care prin profesie dau gânduri cu împrumut, ziariştii şi alţii, nu dau în general decât marfă falsă. Ei sunt ca acei negustori, care pentru carnaval nu închiriază decât bijuterii false.

CAPITOLUL VIII

Apropo de teoria ridicolului[1]

Pe contrastul pe care în mod expres l-am semnalat şi l-am pus în lumină în capitolele precedente dintre reprezentările intuitive şi reprezentările abstracte, se bazează şi teoria mea despre ridicol; de aceea câteva remarci explicative pe care am crezut că trebuie să le adaug acestei teorii îşi află locul aici, deşi ordinea însăşi a textului le trimitea mai departe.

Cicero deja a recunoscut necesitatea unei explicaţii universal valabile asupra originii râsului, şi prin urmare asupra semnficaţiei sale proprii; dar această problemă îi părea insolubilă (*De orat.*, II, 58). Încercarea cea mai veche, după ştiinţa mea, de a furniza o explicaţie psihologică râsului, se găseşte în cartea lui Hutcheson, *Introduction into moral philosophy* (cartea I, cap. I, § 14). O scriere posterioară, apărută fără nume de autor, *Tratatul despre cauzele fizice şi morale ale râsului*, 1768, are meritul de a pune clar problema. Platner a adunat în *Antropologia* sa, § 894, opiniile filosofilor care, de la Hume la Kant, au încercat să explice acest fenomen propriu firii umane. Se cunosc teoriile despre ridicol din Kant şi Jean Paul. Socotesc inutil să le arăt caracterul eronat; este de-ajuns într-adevăr, să cauţi să reduci la ele câteva cazuri date despre lucrurile ridicate, pentru a le convinge că sunt insuficiente pentru a le explica pe cele mai multe dintre ele.

Conform explicaţiei pe care am furnizat-o în primul meu volum, originea ridicolului este întotdeauna în subsumarea paradoxală şi în consecinţă neaşteptată a unui obiect faţă de un concept eterogen, şi fenomenul răului revelă întotdeauna percepţia subită a dezacordului dintre un astfel de concept şi obiectul real pe care îl reprezintă, adică între abstract şi intuitiv. Cu cât acest dezacord va părea mai frapant persoanei care râde, cu atât râsul ei va fi mai puternic. Deci tot ce provoacă râsul închide două elemente, un concept şi ceva particular, obiect sau eveniment; acest particular poate fi desigur subsumat acestui concept, şi gândit prin intermediul lui; dar dintr-un alt punct de vedere, şi acesta esenţial, el nu relevă nicidecum, ci dimpotrivă

[1] Acest cap. se referă la § 13 din I -ul tom.

este radical distinct de obiectele pe care acest concept le reprezintă de obicei. Dacă, aşa cum adesea este cazul pentru trăsăturile de spirit, în loc de un obiect real şi intuitiv avem de a face cu un concept specific subordonat unui concept generic, acest concept nu va provoca râsul dacât dacă imaginaţia îl va realiza, adică îl va înlocui cu substitut intuitiv şi dacă în felul acesta va avea loc conflictul între reprezentarea conceptuală şi reprezentarea intuitivă.

Mai mult, dacă vrem să avem o explicaţie completă, putem reduce orice caz de râs la un silogism din prima categorie, în care premisa majoră este incontestabilă, în care premisa minoră are un caracter neaşteptat şi n-a reuşit să se strecoare decât printr-un fel de şicană; şi în funcţie de relaţia stabilită între aceste două proporţii, concluzia este afectată de un caracter ridicol.

Nu am considerat oportun, în primul tom, să lămuresc această teorie prin exemple. Oricine, dacă se gândeşte cât de cât la cazurile în care îşi aminteşte că a râs, poate face această treabă. Totuşi mă voi însărcina cu ea eu însumi, pentru a veni în ajutor lenei spirituale a acelora dintre cititorii mei care ţin să rămână pasivi. Voi multiplica chiar şi voi acumula exemplele în această a treia ediţie, pentru a demonstra într-un mod incontestabil că, în sfârşit, după atâtea tentative sterile, adevărata teorie a ridicolului este stabilită şi că problema pusă de Cicero, şi abandonată de el, este definitiv rezolvată.

Ştim că pentru a forma un unghi trebuie două linii care se întâlnesc: aceste două linii prelungite se întretaie. Tangenta nu atinge circumferinţa decât într-un singur punct, cu care punct ea este în realitate paralelă, astfel încât avem convingerea abstractă a imposibilităţii unui unghi între circumferinţă şi tangentă.

Este evident că, văzând un astfel de unghi existând pe hârtie, nu ne vom putea împiedica să zâmbim. Desigur ridicolul, în acest caz, este foarte slab; în schimb vedem fără să ne putem îndoi că el ia naştere din contrastul dintre reprezentarea abstractă şi intuiţie. După cum vom trece de la real, adică de la intuitiv la concept sau invers de la concept la real, şi după cum cele două elemente nu se acordă, el va da naştere fie unui calambur, fie unei absurdităţi, fie chiar şi mai ales în viaţa practică, unei nerozii. Să luăm mai întâi în consideraţie exemple din ceea ce numim *„vorbe de spirit"*. Toată lumea cunoaşte anecdota acelui gascon care, pe un frig groaznic, s-a prezentat în faţa regelui într-o ţinută foarte uşoară. Regele a început să râdă. „Ei! îi spuse gasconul nostru, dacă Majestatea Voastră şi-ar fi pus pe ea ce mi-am pus eu, s-ar fi crezut foarte călduros îmbrăcată. -Ce ţi-ai putut

pune? -Toată garderoba". Într-adevăr, acest ultim concept se aplică la fel de bine garderobei considerabile a unui rege cât şi unicei haine de vară a unui împielițat amărât; dar vederea acestei haine pe un corp tremurând de frig nu se potriveşte cu conceptul. Publicul unui teatru din Paris a reclamat într-o zi *Marseieza*, şi cum i-a fost refuzată, a început să facă scandal; în sfârşit, un comisar de poliție în bandulieră urcă pe scenă şi declară că „nu trebuie să apară la teatru altceva decât ce este pe afiş". Atunci o voce: „Şi dumneavoastră, Domnule, sunteți pe afiş?" replică care a stârnit un hohot de râs unanim. Asimilarea celor două idei eterogene era, într-adevăr, uşor de sesizat şi nu avea nimic forțat. In epigrama următoare:

„Bavus este păstorul fidel de care vorbeşte Sfânta Scriptură: /Când turma lui doarme, el singur rămâne treaz".

Este asemănat cu un cioban veghindu-şi oile adormite predicatorul plicticos care şi-a cufundat toată comunitatea într-un somn dulce şi singur, fără auditori, continuă să predice. Un exemplu analog este furnizat de acest epitaf al unui medic: „El odihneşte aici, asemeni unui erou, înconjurat de cadavre". Reprezentarea închisă în acest epitet este onorabilă pentru erou şi se aplică medicului, a cărui datorie este să conserve viața. Foarte adesea cuvântul vorbă de spirit constă într-un singur termen, expresie a unei idei care se aplică foarte bine cazului în discuție, dar care este absolut deturnată de la înțelesul ei obişnuit. Este ceea ce vedem în *Romeo*, când Mercutio, rănit de moarte, spune prietenilor care promit să vină să îl vadă a doua zi:„ Da, veniți, veți găsi un om *tăcut*". Acest epitet semnifică aici un om mort. Textul englez conține şi un alt echivoc: *A grave man*, semnifică, într-adevăr, omul grav şi omul pe care îl aşteaptă mormântul. Anecdota cunoscută a actorului Unzelmann este de acelaşi gen. La teatrul din Berlin se interzisese cu severitate orice improvizație. Unzelmann trebuia să apară în scenă pe cal. La sosirea lui în avanscenă, calul a dat drumul unei balegi. Acest incident a înveselit teribil publicul, dar ilaritatea a ajuns la culme când Unzelmann a spus calului:„Ce faci? Nu ştii că este interzis să improvizezi"? Aici aplicarea unui concept general cazului particular eterogen se face fără dificultate, dar vorba de spirit este foarte reuşită şi provoacă fireşte o mare veselie. Să mai adăugăm această informație, conținută în numărul din martie 1851 dintr-un ziar din Halle: „Banda de pungaşi evrei, de care am vorbit, a fost readusă în oraşul nostru, cu acompaniament obligatoriu ."Să redai ideea unei escorte de jandarmi printr-un termen muzical este de un efect foarte reuşit, deşi vorba de

spirit în discuţie se apropie de calamburul vulgar. Dimpotrivă, când Saphir, într-o polemică cu autorul Angeli, spune despre acesta „că este la fel de mare la spirit ca şi la trup" aceasta este într-adevăr o vorbă de spirit aşa cum am definit-o până acum. Actorul, într-adevăr, avea statură de pitic, astfel încât Saphir aplica conceptul „mare" unui obiect extraordinar de mic. La fel Saphir numeşte ariile unei opere noi „nişte bune vechi cunoştinţe", expresie care în general desemnează ceva recomandabil, dar care în acest caz particular conţine o critică şi un blam. Tot o vorbă de spirit este să spui despre o doamnă ale cărei favoruri se obţin uşor cu cadouri că ştie să îmbine *utile dulci*.[1] Conceptul conţinut în regula propovăduită de Horaţiu din punct de veder estetic este aplicat aici la ceea ce, din punct de vedere moral, este comun şi vulgar. La fel când se desemnează o casă de rendez-vous prin această perifrază: „lăcaş modest de plăceri paşnice".În societatea bună, unde lumea ţine cu orice preţ să fie fadă şi unde sunt evitate toate aserţiunile tranşante, toate expresiile puţin cam tari, când cineva vrea să vorbească despre lucruri scabroase, iese din încurcătură exprimându-le într-o formă atenuată, prin idei generale. De atunci aceste idei servesc la a traduce ceea ce se îndepărtează mai mult sau mai puţin de sensul lor adevărat, şi astfel provoacă râsul. In această categorie intră *utile ducli* de care am vorbit mai sus. Se mai spune: „A avut neplăceri la bal", pentru a da să se înţeleagă că a fost bătut măr şi azvârlit pe uşă afară. La fel: „Acest om a împins prea departe o ocupaţie plăcută", adică s-a îmbătat. „Această femeie trebuie să fi avut momentele ei de slăbiciune", bineînţeles când îi punea coarne soţului etc. Mai pot fi alăturate acestui gen de vorbe echivocurile, adică acele concepte care prin ele însele sunt cât se poate de decente, dar care, aplicate unui caz special, conduc uşor la reprezentări indecente. Aceste echivocuri se produc foarte frecvent în societate. Dar modelul perfect al echivocului, în toată frumuseţea sa, ne este oferit de epitaful incomparabil din *Justice of peace* de Shenstone. Cu stilul său lapidar şi pompos, el pare să vorbească de obiecte nobile şi înălţătoare când, în realitate, fiecare dintre ideile pe care le închide conţine aluzii, al căror sens adevărat nu este revelat decât de ultimul cuvânt, cheia neaşteptată a întregului text, şi cititorul realizează în final, izbucnind în râs, că nu a citit decât un echivoc destul de obscen. Este imposibil, în epoca noastră prefăcută şi rezervată, să citezi aici acest text, şi mai imposibil încă să îl traduci. Il veţi găsi, sub titlul *Inscription*, în *Shentone's Poetical works*.

[1] Utilul cu plăcutul -it.(n.t.)

Echivocurile degenerează uneori în calamburi. Am vorbit deja despre acestea din urmă.

Această subsumare a unei idei alteia cu care se aseamănă în unele privinţe şi de care diferă în altele, subsumare care este fondul însuşi al râsului, nu este întotdeauna intenţionată; astfel unul din acei negri liberi din America de Nord, care se străduie să îi imite pe albi, grava recent pe mormântul copilului său un epitaf care începea cu aceste cuvinte: „Crin iubit, prea repede frânt". Dacă, din contra, ceva real, intuit este pus cu intenţie într-un concept pe care îl contrazice, atunci ironia nu mai este decât comună şi plată; astfel, când pe o ploaie puternică spunem: „Iată o vreme plăcută" -când, la vederea unei logodnice urâte, exclamăm: „Frumoasă companie şi-a ales"; -când zicem despre un pungaş: „ Acest om de onoare", etc. Asemenea glume nu îi vor face să râdă decât pe copii şi persoanele lipsite de orice cultură; căci aici dezacordul între concept şi realitate este absolut. Totuşi, şi tocmai din cauza caracterului lor greoi şi exagerat, ele au avantajul de a face să reiasă clar acest element fundamental al oricărui râs, divergenţa dintre idee şi intuiţie.

Parodia, înrudită cu această categorie a râsului, este şi ea exagerată şi clar intenţionată. Ea pune stăpânire pe cuvintele unui poem sau unei drame serioase, pentru a le atribui unor personaje josnice şi de nimic, şi le foloseşte pentru a caracteriza motive frivole şi acţiuni meschine. Ea pune deci realităţile triviale pe care le reprezintă în conceptele elevate dintr-o operă originală; trebuie ca unele să se potrivească într-o oarecare măsură cu altele, oricare ar fi de altfel diferenţa care le separă, şi tocmai acest amestec de potrivit şi nepotrivit pune puternic în relief contrastul dintre concept şi intuiţie. Exemplele faimoase nu lipsesc: de aceea mă voi mărgini să citez unul singur pe care l-am luat din *Zobeide* de Carlo Gozzi actul IV, scena 3, în care autorul pune faimoasa stanţă din Ariosto (Orl.fur.,I,22):„Oh! gran bontà de cavalieri antichi..." în gura a două lichele, care după ce s-au rupt în bătăi s-au culcat liniştiţi unul lângă altul. -În această categorie intră de asemeni aplicarea, frecventă în Germania, a versurilor de Schiller unor evenimente meschine, este o subsumare manifestă a eterogenului în faţa ideii generale exprimate de vers. „Îi recunosc aici pe soldaţii mei din regimentul lui Pappenheim", se va spune dacă cineva a comis o faptă urâtă. Dar cu adevărat a fost original şi spiritual acela care a adresat unui tânăr cuplu, a cărui parte feminină îi plăcea, aceste cuvinte finale din balada *Cauţiunea* (nu cunosc dacă a ridicat vocea/: „Permiteţi-mi să fiu al treilea în alianţa

voastră". Această glumă te face negreşit să râzi, deoarece subsumează cu o perfectă exactitate relaţii interzise şi imorale unor versuri care exprimă o alianţă generoasă şi morală. În toate exemplele de vorbe de spirit pe care le-am citat, se vede că un obiect real este subsumat, fie imediat, fie prin mijlocirea unui concept mai restrâns, unui concept sau într-un mod general, unui gând abstract; la limită acest obiect poate fi pus în conceptul respectiv, dar în fond o prăpastie îl separă de sensul prim al gândului, al intenţiei care prezidă aici. Prin urmare, vorba de spirit constă în mod unic în facultatea de a găsi pentru orice obiect un concept în care să poată intra, dar care în realitate desemnează obiecte absolut diferite.

O a doua categorie a râsului urmează, cum am spus, un drum invers: se merge aici de la conceptul abstract la realitatea intuitivă, al cărei gând îl provoacă; dar în acest proces se relevă o oarecare nepotrivire cu realitatea şi conceptul pe care nu ai bănuit-o; de aici absurditatea şi dacă această absurditate este realizată, un act nesăbuit. Cum teatrul cere acţiune, această categorie a râsului este esenţială în comedie. De unde această observaţie a lui Voltaire: „Mi s-a părut că remarc la spectacole, că ele nu se înalţă aproape niciodată la acele hohote de râs universale, decât cu ocazia unei neînţelegeri" (Prefaţă la *Copilul minune)*. Iată câteva exemple de acest gen de râs. Cineva tocmai spusese că îi place să se plimbe singur; un austriac i-a răspuns: „Vă place să vă plimbaţi singur, ei bine! şi mie; putem deci să ne plimbăm împreună". Austriacul pleacă de la conceptul următor:„dacă două persoane gustă o aceeaşi plăcere, ele se pot bucura de ea împreună", şi plasează sub acest concept un caz care exclude tocmai plăcerea în comun. Al doilea exemplu: un servitor unge cu un anumit ulei pielea de focă uzată care acoperea valiza stăpânului său, pentru a o face să îi crească perii. Acest valet pleca de la ideea că uleiul respectiv face să crească părul. Nişte soldaţi care se găsesc în sala de gardă permit unui camarad condamnat la arest şi care tocmai le fusese adus să ia parte la o partidă de cărţi; dar cum acesta face şicane, şi are loc o dispută, îl dau pe uşă afară; ei se lasă conduşi de acest concept general: „te debarasezi de companiile urâcioase", şi uită că au de a face cu un soldat pus la arest şi pe care trebuie să îl reţină. -Doi ţărani tineri şi-au încărcat armele cu alice mari; ei vor să le scoată şi să le înlocuiască cu alice mai fine, fără ca totuşi să piardă praful. Atunci unul din ei pune gura puştii în pălărie şi zice celuilalt: „Tu acum apasă încet, încet pe trăgaci, şi alicele vor veni mai întâi". El pleca de la ideea: „Încetinirea în producerea cauzei atrage încetinirea în

producerea efectului". -Mai pot fi puse în aceeaşi categorie cea mai mare parte a actelor lui Don Quijote. Acest cavaler subsumează conceptelor pe care le-a luat din romanele cavalereşti realităţile prea eterogene care i se prezintă în cale: de exemplu pentru a-i ajuta pe cei oropsiţi, îi trece prin gând să îi elibereze pe ocnaşi. Vom pune în aceeaşi categorie şi scamatoriile şi aventurile neverosimile cu care se laudă Munchhausen: numai că scamatoriile şi aventurile nu sunt reale; de fapt ele sunt imposibile şi autorul încearcă numai să le impună credulităţii cititorului; fiecare caz este prezentat astfel încât să pară posibil şi plauzibil, când de fapt el este gândit *in abstracto*, adică relativ a priori; dar când se coboară la intuiţia individuală, când este judecat a posteriori, imposibilitatea şi absurditatea sunt vădite şi produc râsul prin contrastul evident dintre intuiţie şi concept. Iată câteva eşantioane din aceste minciuni comice: Melodiile îngheţate din cornul surugiului se topesc şi ies într-o cameră foarte încălzită. -Munchhaussen aşezat într-un copac pe un frig groaznic, îşi ridică de jos cuţitul, făcându-l să urmeze traiectoria îngheţată de la propria-i urină. -Analoagă este întâmplarea cu cei doi lei, sfărâmându-şi noaptea zidul care-i despărţea şi devorându-se într-o furie reciprocă; dimineaţa nu li se mai găsesc decât cozile.

Sunt cazuri de râs în care conceptul sub care este plasat intuitivul nu are nevoie nici să fie enunţat nici măcar să fie indicat; el se prezintă conştiinţei în mod spontan, în virtutea asociaţiei de idei. Într-o zi Garrick, în mijlocul unei declaraţii tragice, a fost cuprins de un hohot de râs: un măcelar care stătea la stal, în faţă, pentru a-şi şterge sudoarea, şi-a pus peruca pe capul câinelui care, cu labele din faţă puse pe bara de la stal, privea în direcţia scenei. Garrick a asociat instinctiv acestei intuiţii conceptul unui spectator uman. Din acelaşi motiv de altfel multe animale, ca maimuţele, cangurii, ne par uneori ridicole: o anumită asemănare pe care o prezintă cu omul ne fac să le plasăm sub conceptul formei umane, apoi pornind de la acest concept remarcăm totala opoziţie dintre concept şi ele.

Conceptele, al căror contrast cu intuiţia ne provoacă râsul, sunt ori ale altuia, ori ale noastre. În primul caz râdem de altul; în al doilea caz, încercăm o surpriză adesea plăcută, întotdeauna comică. Copiii şi oamenii fără cultură râd de cele mai mici întâmplări, chiar de accidente, dacă acestea sunt neaşteptate, şi prin urmare dezmint un concept preconceput. -În general râsul este o stare plăcută; apercepţia incompatibilităţii dintre intuiţie şi gândire ne face plăcere şi ne lăsăm în voie în seama hohotului de râs nervos pe care această apercepţie îl

produce. Iată motivul acestei plăceri. Din acest conflict care survine brusc între intuitiv şi ceea ce este gândit, intuiţia iese întotdeauna victorioasă; căci ea nu este supusă erorii, nu are nevoie de o confirmare exterioară ei, ci îşi este singură garanţie. Cauza acestui conflict este în ultimă instanţă faptul că gândirea cu conceptele ei abstracte nu ar putea coborî până la diversitatea infinită şi la varietatea de nuanţe a intuiţiei. Acest triumf al intuiţiei asupra gândirii ne bucură. Căci intuiţia este cunoaşterea primitivă inseparabilă de natura animală; în ea se reprezintă tot ce dă voinţei satisfacţie imediată; ea este centrul prezentului, al plăcerii şi al bucuriei, şi niciodată nu comportă un efort penibil. Contrariul este adevărat despre gândire; aceasta este a doua putere a cunoaşterii; exerciţiul ei cere întotdeauna o oarecare strădanie, adesea un efort considerabil: conceptele sunt cele care se opun frecvent satisfacerii dorinţelor noastre, căci rezumând trecutul, anticipând viitorul, pline de învăţăminte serioase, ele pun în mişcare temerile noastre, remuşcările şi grijile. De aceea trebuie să fim foarte fericiţi când surprindem pe pas greşit această raţiune, guvernantă severă şi neobosită până la a deveni inoportună. Şi este firesc ca fizionomia feţei, produsă de râs, să fie sensibil aceeaşi cu cea care însoţeşte bucuria.

Lipsa raţiunii şi a conceptelor face animalul incapabil nu numai să vorbească dar şi să râdă. Râsul este un privilegiu şi un semn caracteristic al omului. Să remarcăm totuşi în trecere că prietenul său unic, câinele, are asupra celorlalte animale o superioritate proprie şi caracteristică, vreau să vorbesc despre neastâmpărul său atât de expresiv, de binevoitor, de profund onest. Cum acest salut, pe care i-l inspiră firea, formează un fericit contrast cu reverenţele şi grimasele politicoase ale oamenilor! Cum el este de mii de ori mai sincer, cel puţin pentru moment, decât asigurările lor de prietenie şi devotament!

Contrariul râsului şi al veseliei este *seriozitatea*. Seriozitatea constă deci în conştiinţa armoniei complete a conceptului, sau gândirii, cu intuiţia sau realitatea. Omul serios este convins că gândeşte lucrurile aşa cum sunt, şi aşa cum sunt le gândeşte. Tocmai de aceea trecerea de la seriozitate la râs este atât de uşoară şi poate fi produsă de un nimic; căci cu cât acest acord, recunoscut când suntem serioşi, ne apare mai complet, cu atât mai uşor va fi distrus chiar de o divergenţă puţin importantă, care ne apare într-un mod neaşteptat. De aceea cu cât un om este mai capabil de o gravitate totală, cu atât mai cordial va fi râsul său. Oamenii al căror râs este întotdeauna forţat şi afectat au un fond moral şi intelectual foarte mediocru. Într-un mod

general, modul de a râde, şi pe de altă parte cauza care ne provoacă râsul, sunt caracteristice persoanei noastre. Raporturile sexuale nu ar furniza o materie atât de favorabilă glumelor şi atât de frecvent exploatată chiar de oamenii puţin spirituali, nu ar fi pretextul atâtor porcării, dacă nu ar avea ca bază lucrul cel mai serios din lume.

Când un altul râde de ce facem sau spunem în mod serios, suntem profund jigniţi, deoarece acest râs presupune că între conceptele noastre şi realitatea obiectivă este un dezacord formidabil. Pentru acelaşi motiv atributul „ridicol" este jignitor. -Ceea ce numim hohote de râs dispreţuitoare pare să strige triumfător adversarului învins, cât de mult conceptele la care ţine sunt în contradicţie cu realitatea care acum i se relevă. Râsul amar care ne scapă faţă de noi înşine, când ni se dezvăluie un adevăr teribil care ne spulberă speranţele cele mai întemeiate, este expresia vie a dezacordului pe care îl recunoaştem în acel moment între gândurile pe care ni le-a inspirat o stupidă încredere în oameni sau soartă, şi realitatea care este acolo în faţa noastră.

Gluma este aceea ce te face să râzi cu intenţie şi se străduie să stabilească un dezacord între conceptele altuia şi realitate, modificând uşor natura unuia dintre cele două elemente; *seriozitatea*, dimpotrivă, constă cel puţin în a căuta armonia completă dintre realitate şi concept. Dacă gluma se ascunde în spatele seriozităţii, avem *ironia*, aşa de exemplu, când părem să admitem în mod serios idei contrare ideilor noastre şi să le împărtăşim cu adversarul nostru, până când rezultatul final îl lămureşte asupra intenţiilor noastre şi asupra valorii propriilor sale gânduri. Acesta era procedeul lui Socrate vizavi de Hippias, de Protagoras, Gorgias şi alţi sofişti, şi în general vizavi de un mare număr dintre interlocutorii săi. -Contrariul ironiei ar fi deci seriozitatea ascunsă în spatele glumei. Este ceea ce numim *umor*. Am putea să îl definim: dubla contrapondere a ironiei. -Explicaţii ca acestea, că „umorul este pătrunderea reciprocă a finitului şi a infinitului", nu exprimă decât completa incapacitate de a gândi a oamenilor pe care îi pot satisface formula atât de găunoase. Ironia este obiectivă, combinată în vederea altuia; umorul este subiectiv, vizând înainte de toate propriul eu. De aceea capodoperele de ironie se găsesc la antici, capodoperele de umor la moderni. Căci privindu-l mai îndeaproape, umorul se bazează pe o dispoziţie subiectivă, dar serioasă şi înălţătoare, care intră în conflict cu o lume vulgară, foarte diferită de propria noastră natură. Această lume, ea nu o poate evita, aşa cum nu se poate sacrifica pe sine; de aceea pentru a concilia totul,

ea caută să gândească cu aceleaşi concepte şi propriu-i sentiment şi lumea exterioară. Aceste concepte vor fi deci în dezacord când cu realitatea exterioară, când cu realitatea intimă, şi vom da astfel impresia unui râs intenţionat, adică glumei; dar în spatele acestei glume se ascunde gravitatea cea mai adâncă, care răzbate în râs. Ironia începe cu o fizionomie gravă şi se termină cu un zâmbet; umorul urmează un drum opus. Expresia lui Mercutio citată mai sus poate fi considerată ca un exemplu a acestuia din urmă. Alt exemplu, luat din Hamlet: Polonius: „Foarte graţios senior, vin respectuos să-mi iau rămas bun de la tine. -Hamlet: Nu ai putea lua nimic de la mine, pe care să fiu dispus să-l dau -decât poate viaţa, viaţa, viaţa". -Înaintea reprezentării spectacolului la curte, Hamlet spune Ofeliei: "Ce trebuie oare să facă un om, dacă nu să fie vesel? Căci vezi cât pare de bucuroasă mama mea, şi totuşi tata n-a murit decât de două ore. -Ofelia: De două luni, senior. -Hamlet: -A trecut atâta vreme, deja? Păi atunci! naiba să umble în doliu, cât despre mine merg să-mi comand o haină care să fie veselă". -La fel în *Titanul* de Jean Paul, când Schappe, devenit melancolic şi rumegând în sinea sa, se pune să-şi privească mâinile în mai multe rânduri şi îşi spune: "Într-adevăr este aici un domn în carne şi oase, şi eu sunt în el. Dar cine este acest domn? -Henrichtteine s-a arătat cu adevărat umorist în *Romancero*. In spatele tuturor glumelor şi farselor, remarcăm o seriozitate profundă care se ruşinează să se arate pe faţă. -Umorul se bazează deci pe o dispoziţie specială a firii; astfel, sub toate formele sale, remarcăm o puternică predominanţă a subiectivului asupra obiectivului, în maniera de a sesiza obiectele exterioare.

Este tot un produs al umorului şi prin urmare umoristică, orice reprezentare în poezie sau în artă a unei scene comice şi chiar burleşti, când un gând serios se ascunde în spatele râsului şi se lasă doar ghicit. Acesta este caracterul unui desen colorat de Tischbein: el reprezintă o cameră complet goală, care este luminată doar de un foc care pâlpâie în sobă. In faţa acesteia stă un om în cămaşă, astfel încât umbra persoanei sale, proiectată pe picioare, se întinde peste toată încăperea. „Iată unul" adaugă Tischbein în materie de comentariu „căruia nimic nu i-a reuşit pe lumea asta şi care n-a ajuns la nimic; este fericit acum că poate proiecta o umbră atât de mare". Dar pentru a exprima gândul serios care se ascunde în spatele acestei glume, mai bine fac dacă citez aceste versuri luate dintr-o poezie persană, *Anwari Soheili*:

Dacă stăpânirea unei lumi este pierdută pentru tine,

Nu te necăji; nu contează
Şi dacă ai obţinut stăpânirea unei lumi,
Nu te bucura: nu contează
Durerile şi bucuriile trec;
Treci înaintea acestei lumi, nu contează.

Dacă astăzi, în literatura germană, cuvântul „umoristic" este curent folosit cu sensul de „comic", se datorează într-adevăr acestei manii jalnice de a da lucrurilor un nume mai nobil decât cel care li se potriveşte, şi anume cel al unei clase de obiecte superioară; aşa se face că orice han este numit hotel, orice zaraf bancher, orice mic manej circ, orice concert academie muzicală, orice olar artist -şi orice paiaţă umorist. Cuvântul umor a fost împrumutat de la englezi, pentru a caracteriza şi izola o categorie a râsului, care a fost mai întâi remarcată la ei, care le este proprie şi care este înrudită cu sublimul; şi nu pentru a împopoţona cu el orice farsă şi orice arlechiniadă, cum fac astăzi, fără împotrivire, savanţii şi literaţii germani. Adevăratul concept al acestei varietăţi particulare, a acestei direcţii spirituale, a acestui produs al râsului şi al sublimului este, într-adevăr prea subtil şi prea elevat pentru public, dar pentru a-i face plăcere acestuia ei se străduie să înjosească totul, să popularizeze totul.„Cuvinte nobile, înţeles mârşav", aceasta este deviza admirabilei epoci în care trăim; cel pe care îl numim astăzi umorist, altădată era numit bufon.

CAPITOLUL IX

Apropo de logică în general [1]

Logica, dialectica şi retorica sunt legate între ele; căci împreună formează o tehnică a raţiunii. Cu acest titlu ar trebui studiate simultan, logica în calitate de tehnică a gândirii propriu-zise, dialectica în calitate de discuţie cu altul şi retorica în calitate de cuvânt adresat mai multora *(concionatio)*; aceste trei ştiinţe corespund singularului, dualului şi pluralului, ca şi monologului, dialogului şi panagericului.

Prin dialectică înţeleg, în acord cu Aristotel (Metaf.,III,2, şi Analit.post.,I,11), arta dialogului, şi în principal a dialogului filosofic, care tinde la cercetarea în comun a adevărului. Dar un dialog de acest fel îmbracă mai mult sau mai puţin caracterul controversei; de aceea dialectica poate fi definită şi ca arta de a discuta. Dialogurile lui Platon ne furnizează exemple şi modele de dialectică; dar până acum nimeni nu s-a ocupat să stabilească teoria dialecticii, adică tehnica discuţiei, sau eristica. În ce mă priveşte am făcut o lucrare pe această temă pe care am publicat-o în *Parerga*; de aceea voi renunţa să fac aici o expunere detaliată a acestei ştiinţe. În retorică, figurile retorice sunt aproape ceea ce figurile silogistice sunt în logică; în orice caz merită să fie studiate. Pe vremea lui Aristotel nu pare ca ele să fi făcut obiectul cercetărilor teoretice, căci el nu vorbeşte despre ele în nici una din retoricile sale; trebuie să ne referim în această privinţă la Rutilius, care a făcut un rezumat al operelor unui Gargias mai recent.

Aceste trei ştiinţe au în comun faptul că le urmezi regulile fără să le fi învăţat în prealabil; regulile nu sunt în cazul lor decât expresia abstractă a procedeului pe care îl urmează natura. -De aceea, alături de înaltul interes teoretic pe care îl prezintă, aceste ştiinţe nu oferă decât o restrânsă utilitate practică; mai întâi pentru că dau regula generală, dar nu cazul căruia trebuia aplicată; apoi pentru că exigenţele practice nu ne lasă timp să ne amintim regulile. Într-un cuvânt, ele nu ne învaţă decât ce ştim fiecare şi punem în practică de la sine. Dar cunoaşterea abstractă nu înseamnă că este inutilă şi fără importanţă. *Logica* nu are deloc utilitate practică, cel puţin pentru

---

[1] Acest capitol, ca şi următorul, corespund § 9 din I-ul volum.

gândirea propriu zisă. Căci defectele raţionamentului nostru nu constau aproape niciodată în concluzii, nici în vreun alt viciu de formă, ci mai curând în judecăţi, adică în materia gândirii. Totuşi ea îşi are utilitatea ei din punctul de vedere al controversei: dacă ne găsim în faţa unui adversar care ne prezintă, fie cu intenţie, fie inconştient o argumentaţie înşelătoare sub veşmântul unui discurs ornat şi continuu, putem să o reducem la forma riguroasă a raţionamentelor supuse regulilor, şi să descoperim în ea abaterile de la prescripţiile logicii, ca simpla conversie a judecăţilor afirmative universale, silogismele cu patru termeni, silogismele mergând de la consecinţă la principiu, silogismele de gradul doi compuse numai din premise afirmative etc.

Mi se pare că ar putea fi simplificată teoria legilor gândirii, reducându-le la două, cea a *terţiului exclus* şi cea a raţiunii suficiente. Prima s-ar formula astfel:„Un atribut oarecare trebuie să fie sau atribuit sau refuzat unui subiect oarecare". Din această dilemă rezultă că cele două alternative nu sunt posibile în acelaşi timp, şi tocmai aceasta afirmă legile identităţii şi contradicţiei: aceste două legi ar fi deci corolarele principiului sus amintit, după care două sfere de concepte trebuie să fie concepute sau ca reunite sau ca separate, dar nu ca fiind pereche; principiul după care deci, de fiecare dată când o asamblare de cuvinte implică în acelaşi timp argumentele pentru şi contra, gândirea care este conţinută în ele este de neconceput; să vezi că este de neconceput, tocmai aceasta înseamnă să ai sentimentul contractoriului. -A doua lege a gândirii, principiul raţiunii suficiente, ar enunţa că această atribuire sau această negare de care am vorbit trebuie să fie determinată de ceva diferit de judecata însăşi, adică de o intuiţie -empirică sau pură -sau pur şi simplu de o judecată diferită: acest altceva şi distinct este tocmai raţiunea judecăţii. In măsura în care o judecată satisface prima lege a gândirii, ea este *de conceput*; în măsura în care satisface a doua lege, ea este *adevărată*, adevărată cel puţin din punct de vedere logic şi formal, dacă raţiunea judecăţii nu este şi ea decât o judecată. Dar în ultimă instanţă adevărul material sau absolut nu este decât raportul dintre o judecată şi o intuiţie, adică dintre reprezentarea abstractă şi reprezentarea intuitivă. Sau acest raport este imediat, sau este obţinut prin intermediul altor judecăţi, adică altor reprezentări abstracte. De unde este uşor de conchis că un adevăr nu îl poate niciodată distruge pe un altul, dar că toate trebuie să ducă în cele din urmă la armonie, căci în realitatea intuitivă, baza lor comună, nici o contradicţie nu este posibilă. Niciunui adevăr nu

are de ce să-i fie teamă de un alt adevăr. Inşelătoriei şi erorii trebuie să le fie teamă de toate adevărurile; datorită înlănţuirii logice care este în ele, cea mai îndepărtată exercită asupra erorii un efect de respingere. In consecinţă, această a doua lege a gândirii este punctul în care logica se leagă de ceea ce nu mai este de ordin logic, de ceea ce este însăşi stofa gândirii. Şi această armonie a conceptelor, adică a reprezentării abstracte, cu ceea ce este dat în reprezentarea intuitivă, produce din punctul de vedere al *obiectului adevărul,* din punctul de vedere al *subiectului ştiinţa.*

Copula „este" sau „nu este", are tocmai funcţia de a exprima reunirea sau separarea celor două sfere de concepte. Datorită acestei copule orice verb poate fi exprimat prin participiul său. De aceea orice judecată constă în folosirea unui verb şi *vice versa.* Copula semnifică doar că predicatul trebuie să fie gândit de un subiect. Se vede uşor de aici care este adevărata valoare a infinitivului copulei, verbului „a fi". Totuşi acest cuvânt „a fi" a devenit tema favorită a filosofiei profesorilor contemporani. Dar cu ei nu trebuie privite lucrurile îndeaproape: căci cea mai mare parte nu înţeleg să desemneze prin acest termen decât obiectele materiale, lumea corpurilor, lumea căreia aceşti inocenţi realişti îi acordă din adâncul inimii cea mai mare sumă de realitate; de aceea ei zic:„Fiinţa", ceea ce sună mult mai nobil -şi prin acest cuvânt „a fi" ei gândesc mesele şi scaunele care se găsesc în faţa lor.

„Căci, pentru că, de aceea, deci, ca, deşi, desigur, totuşi, dar, dacă, sau...sau" şi alţi termeni de acest gen sunt propriu-zis *particule logice*; căci unica lor funcţie este de a exprima partea formală a proceselor gândirii. Aceste particule deci sunt o parte serioasă a limbajului; toate limbile le posedă într-un număr egal. Cuvântul *zwar*(desigur) în principal pare să fie proprietatea exclusivă a limbii germane; el este legat întotdeauna de un „dar" care urmează în mod expres sau este subînţeles, aşa cum *wenn* (dacă) se raportează totdeauna de un *so*[1] care urmează. Regula de logică, după care judecăţile singulare în cantitate, care au *notio singularis* ca subiect, se comportă ca judecăţile generale, se bazează pe faptul că sunt în realitate judecăţi universale cu acest caracter de a avea ca subiect un concept care nu poate fi redat decât printr-un singur obiect real. Aşa se întâmplă, de exemplu, când conceptul este desemnat de un nume

[1] În germană o propoziţie condiţională, care începe cu *wenn*, este întotdeauna urmată de o propoziţie consecutivă care începe cu *so*; acest *so* din a doua propoziţie nu se redă în română (Nota trad.)

propriu. Dar, la propriu vorbind, această particularitate nu intră la socoteală decât dacă de la reprezentarea abstractă se trece la reprezentarea intuitivă și dacă vrei să realizezi conceptele. În gândirea însăși, când se operează pe judecăți, această .particularitate nu constituie o diferență, tocmai pentru că nu există diferență logică între conceptele singulare și conceptele universale. „Immanuel Kant" înseamnă din punct de vedere logic „toți Immanuel Kant". De aceea cantitatea judecăților este numai de două feluri: universală sau particulară. O *reprezentare singulară* nu poate fi subiectul unei judecăți, pentru că nu este ceva abstract, gândit, ci ceva intuitiv: orice concept dimpotrivă este esențialemente general, și orice judecată trebuie să aibă ca subiect un concept.

Diferența dintre judecățile particulare (*propoziții particulare)* și judecățile universale, vine adesea din această circumstanță exterioară și accidentală, că nu există cuvânt în limbă pentru a exprima în ea însăși partea detașată dintr-un concept universal, care este subiectul unei astfel de judecăți; dacă limba ar poseda întotdeauna termenul care trebuie, multe judecăți particulare ar deveni generale. Astfel judecata particulară următoare „câțiva copaci au ghinde", devine generală, pentru că există un termen propriu care desemnează această parte a conceptului „copac": „toți stejarii au ghinde". Acesta este și raportul acestei alte judecăți:„câțiva oameni sunt negri", ca următoarea „toți negrii sunt negri"[1]. Sau diferența de care vorbim vine din faptul că persoana care judecă nu a detașat clar subiectul judecății particulare de conceptul general; ea îl desemnează ca o parte a acestuia din urmă, când ar putea să îl ia în el însuși și să enunțe în felul acesta o judecată universală. Astfel, în locul acestei judecăți:„câteva rumegătoare au dinți antero-superiori" se poate enunța următoarea „toate rumegătoarele fără coarne au dinți antero-superiori".

Judecata *ipotetică* și judecata *disjunctivă* enunță raportul dintre două judecăți categorice între ele (*judecata disjunctivă* enunță și mai multe raporturi). Judecata ipotetică afirmă că de adevărul primeia dintre judecățile categorice legate între ele depinde adevărul celei de a doua, că de non adevărul celei de a doua depinde non adevărul celei dintâi, că deci aceste două propoziții se găsesc, în ce privește adevărul sau falsitatea lor, în legătură directă. -Judecata disjunctivă, dimpotrivă, enunță că de adevărul uneia din judecățile categorice puse

---

[1] Negru subst. și negru adj. sunt desemnate prin cuvinte diferite în germană (n.t.)

în relaţie depinde non adevărul celorlalte şi invers; că deci aceste propoziţii sunt contradictoriu plasate faţă de adevăr sau non adevăr. *Întrebarea* este o judecată din care una din cele trei părţi rămâne deschisă; sau copula: „Caius *este* un roman -sau *nu este?* "sau atributul:„Caius este un *roman* -sau altceva?" sau subiectul:„*Caius* este roman -sau altul decât el?" -Locul conceptului care rămâne astfel deschis poate rămâne şi complet gol. De exemplu:„Ce este Caius? -cine este roman?"

L' επαγωγη, *inductio*, este la Aristotel contrariul l' απαγωγη. Aceasta demonstrează falsitatea unei propoziţii, arătând că ea ajunge la consecinţe false, adică procedând prin *instantia in contrarium.* L' επαγωγη, dimpotrivă, dovedeşte adevărul unei propoziţii, stabilind că ea ajunge la consecinţe adevărate. Prin exemple, ea ne face să admitem un anumit lucru, în timp ce l' απαγωγη, ne face să nu le admitem. Aşadar, l'επαγωγη, este un raţionament care merge de la consecinţe la principiu, şi aceasta *modo ponente*; căci, cu ajutorul multor cazuri, ea stabileşte regula, după care aceste cazuri devin apoi consecinţe. Tocmai de aceea ea nu ajunge niciodată la o certitudine totală; ea nu poate atinge decât o înaltă probabilitate. Totuşi această incertitudine *formală* poate, datorită numărului de consecinţe enumerate, să facă loc unei certitudini *materiale*, aşa cum în matematici raporturile iraţionale pot, cu ajutorul fracţiilor zecimale, să fie infinit apropiate de raţionalitate. L' απαγωγη, dimpotrivă, începe prin a merge de la principiul la consecinţe, apoi procedează *modo tollente*, stabilind non-existenţa unei consecinţe necesare şi distrugând astfel adevărul principiului admis. De aceea ea este întotdeauna de o certitudine totală şi dovedeşte mai mult, printr-un singur exemplu bine stabilit *in contrarium*, decât ar putea-o face inducţia prin exemple nenumărate în favoarea propoziţiei admise. In aşa măsură este mai uşor să respingi decât să dovedeşti, să distrugi decât să stabileşti.

CAPITOLUL X

Apropo de teoria silogismului

Este foarte greu desigur, despre un subiect tratat de două mii de ani şi la care de altfel nu se adaugă nimic prin experienţă, să stabileşti o teorie nouă şi justă; totuşi nu mă pot împiedica să supun examenului gânditorului, încercarea care va urma, a unei astfel de teorii.

Silogismul este o operaţie a raţiunii care, din două judecăţi, prin simpla lor comparare şi fără ajutorul unei alte cunoştinţe, obţine o a treia, cu condiţia ca cele două judecăţi în discuţie să aibă un concept care le este comun, fără de care ele sunt străine una de alta şi fără punct de contact. Dar această condiţie fiind realizată, ele devin tatăl şi mama unui copil care ţine de amândoi. Operaţia silogisitcă nu este un act arbitrar ci un act al raţiunii şi care, dedată la considerarea unor astfel de judecăţi, o realizează de la sine, după propriile-i legi; în acest sens acest act este obiectiv, nu subiectiv, şi supus unor reguli riguroase.

Ne putem întreba dacă cel care face un silogism află ceva cu adevărat nou, care i-a fost necunoscut înainte, prin propoziţia nouă care ia naştere astfel? Nu află absolut nimic nou, ci doar într-o anumită măsură. Ceea ce află era deja conţinut în ceea ce ştia: ştiind acel lucru îl ştia deci pe acesta. Dar nu ştia că ştie, şi cel care nu ştie că ştie este ca acela care are ceva şi nu ştie că are; ceea ce este totuna cu a nu avea nimic. Într-un cuvânt, înaintea concluziei avea o cunoştinţă implicită; această cunoştinţă devine explicită prin concluzie; dar diferenţa între aceste două moduri de a cunoaşte poate fi atât de mare încât concluzia să apară ca un adevăr nou. De exemplu în silogismul:

Toate diamantele sunt pietre;
Toate diamantele sunt combustibile;
Deci câteva pietre sunt combustibile.

Esenţa silogismului este deci de a ne face să ştim într-un mod dar şi distinct, că gândul, enunţat prin concluzie, era deja cuprins în

premise; este un mod de a avea o conştiinţă mai limpede şi mai sigură a. propriei noastre cunoştinţe. Cunoştinţa pe care o furnizează concluzia era *latentă*, prin urmare acţiona tot atât de puţin cât căldura latentă asupra termometrului. Cine are sare, are şi clor; dar este ca şi cum nu l-ar avea; numai odată detaşat prin procedee chimice, clorul poate acţiona, deci numai atunci îl posedăm în realitate. La fel este şi cu achiziţia pe care ne-o procură o concluzie obţinută din premise deja cunoscute; ea pune în lumină o cunoştinţă până atunci latentă, izolează ceea ce era amestecat cu altceva. Aceste comparaţii, oricât de exagerate pot părea, nu sunt totuşi exagerate. Cum ni se întâmplă adesea să tragem foarte repede şi fără formalităţi concluzii posibile din cunoştinţele pe care le avem, -ceea ce ne face să nu păstrăm o amintire clară a lor, -am putea crede că nu rămânem niciodată multă vreme fără să utilizăm drept concluzii premisele pe care le posedăm, şi că aceste concluzii sunt gata făcute pentru premisele care fac parte din ceea ce ştim. Dar lucrurile nu se petrec întotdeauna astfel; dimpotrivă, două premise pot multă vreme duce o existenţă separată în acelaşi creier, până când un impuls oarecare le reuneşte şi face astfel să ţâşnească concluzia. Numai în momentul în care oţelul şi piatra se lovesc unul de altul se naşte scânteia.Numeroase premise, rezultatul exprienţei, şi care ar putea duce la vederi teoretice, sau furniza motive unor rezoluţii, sunt mai întâi elaborate de o gândire care este lipsită de claritate şi precizie şi care adesea nici nu se fixează în termeni; această gândire le amestecă fără discernământ cu restul cunoştinţelor noastre, le confundă cu ele fără ordine şi legătură; dar în sfârşit premisa majoră convenabilă cade peste premisa minoră convenabilă, ele se stabilesc în ordinea care se cere şi concluzia se naşte brusc, fără concursul nostru, asemeni unei inspiraţii; atunci nu înţelegem cum noi şi ceilalţi am ignorat-o atât de multă vreme. Desigur într-un cap bine organizat această evoluţie se va face mai repede şi mai uşor decât într-un creier obişnuit; şi tocmai pentru că această evoluţie se face într-un mod spontan, fără ca măcar să o realizăm într-un mod distinct, ea nu poate fi învăţată. De aceea Goethe spune pe bună dreptate: „Cel care a descoperit un lucru, care a ajuns la el, ştie cât este de uşor”. Putem compara procesul intelectual pe care l-am descris cu un lacăt compus din inele de litere, suspendat la valiza unui vehicol; el este zgâlţâit până când literele unui cuvânt determinat se succed în ordinea cerută; în acel moment broasca se deschide. Dar să nu uităm, făcând această apropiere, că silogismul constă în succesiunea ideilor înseşi şi că termenii şi propoziţiile prin

care îl exprimăm nu sunt decât urma lăsată de aceste idei; termenii și propozițiile sunt pentru idee ceea ce figurile desenate pe nisipul în vibrație sunt pentru sunetele ale căror vibrații le reprezintă. Când vrem prin reflecție să ajungem la un anumit rezultat, vom concentra datele pe care le apropiem rapid unele de altele pentru a le compara; această comparare a datelor are ca efect imediat că ne face să ajungem la concluziile pe care ne este posibil să le tragem prin folosirea celor trei figuri silogistice. Dar aceste operații se succed cu o asemenea rapiditate încât nu folosim decât puține cuvinte; adesea nici nu folosim de loc, și concluzia singură este enunțată formal. De aceea se și întâmplă uneori că după ce am ajuns, fie prin acest procedeu, fie prin simpla intuiție, printr-o „cuprindere rapidă", să luăm cunoștință de un adevăr nou, să căutăm premisele acestei concluzii, să dorim să o demonstrăm; căci, în teza generală, cunoștințele ni se prezintă înaintea probelor care le susțin. Atunci scotocim în provizia de cunoștințe, să vedem dacă nu găsim printre ele vreun adevăr în care ultimul adevăr să fie deja implicit conținut, sau dacă nu întâlnim printre ele două propoziții a căror coordonare să producă acest adevăr nou. Silogismul cel mai frapant și cel mai formal din prima categorie ne este furnizat de primul proces criminal care ne vine în minte. Transgresarea civilă sau criminală care dă loc plângerii este premisa minoră:aceasta este depusă de un reclamant. Legea care se aplică unui astfel de caz constituie premisa majoră. Arestul este concluzia necesară; de aceea judecătorul se mulțumește să-l „pronunțe".

Acum voi încerca să dau o idee pe cât de simplă pe atât de exactă a mecanismului însuși al raționamentului deductiv.

Judecata, această funcție elementară și atât de importantă a gândirii, constă în compararea a două *concepte*; *silogismul* în compararea a două *judecăți*. Totuși, în manuale, și silogismul este considerat ca o comparare de *concepte*, a trei concepte este adevărat: raportul pe care două din aceste concepte îl susțin cu al treilea ne permite să recunoaștem raportul pe care îl au între ele. Nu ar putea fi evident contestat adevărul acestei teorii; eu însumi îi fac elogiul pe parcursul acestui capitol, căci ea are avantajul de a facilita înțelegerea mecanismului deductiv, făcându-ne sensibili la raporturile silogistice prin mijlocirea sferelor care reprezintă conceptele. Dar aici, ca și în multe alte cazuri, nu se obține o reprezentare ușor sesizabilă decât în detrimentul exactității și profunzimii. Această teorie nu dă o idee clară a funcției intelectuale proprie raționamentului deductiv, și de care depind cele trei figuri silogistice și necesitatea lor. Căci, în

raționamentul deductiv, nu operăm pe simple concepte, ci cu *judecăți* care posedă prin esența lor o *calitate*, care se găsește numai în copulă, nu în concepte, o cantitate și pe deasupra o modalitate. Teoria care face din silogism un raport între trei concepte are acest defect că începe prin a descompune judecățile în elementele lor ultime, conceptele; ea nu se interesează de modul în care se combină aceste concepte, și ne face să pierdem din vedere ceea ce este propriu *judecăților* ca atare, în integritatea lor, și de care depinde însăși necesitatea concluziei care decurge din aceste judecăți. Este un defect analog celui în care ar cădea chimia organică, dacă în analiza plantelor ar începe prin a le descompune în ultimele lor elemente constitutive; ea ar găsi astfel în toate plantele carbon, hidrogen și oxigen; dar ar lăsa să-i scape toate diferențele specifice; căci pentru a le obține pe acestea, trebuie să se oprească la elementele mai apropiate, la alcaloide, și să se ferească să le descompună imediat. Din trei *concepte* date, fără nimic în plus, este imposibil să scoți un silogism. Desigur, se adaugă acest corectiv, că raportul dintre cele două concepte cu al treilea trebuie să fie dat. Dar *judecățile* care reunesc aceste concepte sunt tocmai expresia acestui raport; judecățile deci, și nu conceptele, furnizează materia silogismului. Să deduci înseamnă în esență să faci o comparație între două *judecăți*; pe aceste judecăți și ideile pe care le exprimă, operează modul de a gândi silogistic, chiar când el este imperfect, sau când nu este deloc exprimat în termeni; trebuie văzut în acest mod de a gândi o coordonare de judecăți luate în integritatea lor, dacă vrem să înțelegem bine procedeele tehnice ale raționamentului deductiv și să ne dăm seama de necesitatea într-adevăr rațională a trei figuri silogistice.

Când ne explicăm silogismul prin sfere de concepte, ni le reprezentăm pe acestea din urmă sub formă de cercuri; când ni-l explicăm printr-o combinație de judecăți, va trebui să ni le imaginăm sub formă de bastonașe care se împreună când la un capăt, când la celălalt; diferitele moduri în care se vor lega unele de altele vor da cele trei figuri. Fiecare premisă închizând subiectul și atributul său, aceste două concepte vor trebui să fie reprezentate ca găsindu-se la cele două capete ale bastonașului.

Cele două judecăți vor fi comparate din punctul de vedere al celor două *concepte diferite* pe care le închid; căci al treilea concept trebuie, cum am spus, să fie identic în cele două judecăți; de aceea nu va fi obiectul nici unei comparații, fiind el însuși termenul în raport cu

care celelalte două concepte vor fi comparate; va fi *termenul mediu*. Acesta din urmă nu este deci niciodată decât un intermediar şi nu termenul principal. Cele două concepte diferite devin dimpotrivă obiectul reflecţiei, şi este scopul silogismului să determine raportul lor reciproc prin mijlocirea judecăţilor în care ele sunt conţinute; de aceea în concluzie este vorba despre ele şi nu despre termenul mediu; o dată ce comparaţia căreia i-a servit a ajuns la un rezultat, acesta este lăsat să cadă. Dacă acest *concept identic* din cele două judecăţi, vreau să fie termenul mediu, este subiectul unei premise, conceptul de comparat va trebui să fie atributul şi *vice versa*. A priori se produce aici posibilitatea a trei cazuri: sau subiectul unei premise este comparat cu atributul *alteia*; sau subiectul uneia şi cu subiectul alteia; sau în sfârşit atributul uneia cu atributul celeilalte. Din aceste comparaţii diferite iau naştere cele trei figuri silogistice ale lui Aristotel; a patra, adăugată printr-un efort de subtilitate, nu este autentică; a fost atribuită lui Galien, dar numai pe baza unor autorităţi arabe. Fiecare din cele trei figuri reprezintă un proces distinct, exact şi natural, al gândirii în operaţia de deducţie.

Într-adevăr, dacă în cele două judecăţi de comparat raportul între *atributul uneia* şi *subiectul alteia* este obiectul comparaţiei, avem *prima figură*. Ea singură are acest avantaj: conceptele care, în concluzie, sunt subiect şi atribut, apar deja în această calitate în premise, în timp ce în celelalte figuri unul din concepte îşi schimbă întotdeauna rolul în concluzie. Şi tot din această cauză rezultatul în prima figură are întotdeauna ceva mai puţin nou şi mai puţin surprinzător decât în celelalte două. Acest avantaj al primei figuri ţine de faptul că aici se compară atributul premisei majore cu subiectul premisei minore, fără ca reciproca să fie valabilă; de unde rezultă că termenul mediu ocupă cele două locuri de nume diferit, adică este subiectul premisei majore şi atributul premisei minore; încă o dovadă a rolului său subordonat, căci el nu figurează decât ca acele greutăţi pe care le arunci în voie când pe unul, când pe celălalt taler al balanţei. Iată care este şirul ideilor în această figură: atributul premisei majore se potriveşte cu subiectul premisei minore; în cazul silogismului negativ, se produce contrariul, dar din acelaşi motiv. Se atribuie deci obiectelor gândite prin mijlocirea unui concept o anumită calitate, pentru că aceasta este în legătură cu o alta pe care o cunoaştem deja, sau invers. De aceea principiul director este aici: *nota notae est nota rei ipsius, et repugnans notae repugnat rei ipsi*.

Dacă, dimpotrivă, comparăm două judecăţi cu intenţia de a determina raportul reciproc dintre *subiectele lor*, trebuie să lăsăm ca termen comun de comparaţie atributul acestor judecăţi; acest atribut va fi deci termenul mediu, şi va trebui prin urmare să fie identic în ambele judecăţi. Acest fel de comparaţie dă naştere celei de *a doua figuri*. Aici raportul celor două subiecte între ele este determinat prin mijlocirea raportului lor cu unul şi acelaşi atribut. Dar această ultimă relaţie nu poate avea vreo importanţă, decât dacă acelaşi atribut se acordă cu un subiect şi este refuzat de celălalt; în felul acesta ea devine o cauză esenţială de diferenţiere între ambele. Să presupunem, într-adevăr, că acest atribut se acordă cu cele două subiecte; în acest caz raportul celor două subiecte cu acest atribut nu ar putea fi hotărât de raporturile dintre ele, căci aproape orice atribut se potriveşte cu o infinitate de subiecte. Acest raport ar fi şi mai puţin decisiv dacă atributul ar fi refuzat de ambele subiecte. De aici rezultă caracterul fundamental al celei de a doua figuri, şi anume că cele două premise trebuie să fie de *calitate contrarie*: una trebuie să afirme, cealaltă să nege. Regula principală este aici: *sit altera negans*, al cărei corolar este: *e meris affirmativis nil sequitur*. Se păcătuieşte adesea împotriva acestei reguli în argumentările incoerente, al căror vid caută să se ascundă cu ajutorul a numeroase propoziţii intermediare. Din cele ce am spus până acum rezultă clar procesul intelectual al acestei figuri: el constă în examinarea a două feluri de obiecte, în intenţia de a le distinge, adică în a stabili că ele nu sunt de acelaşi fel: distincţia este determinată de faptul că un atribut care este esenţial unuia din cele două, nu se potriveşte celuilalt. Un exemplu va arăta că acest proces este în mod firesc caracteristic celei de a doua figuri, şi nu se exprimă în toată claritatea decât prin ea:

Toţi peştii au sânge rece;
Nici o balenă nu are sânge rece;
Deci nici o balenă nu este peşte.

În prima figură dimpotrivă, acelaşi gând se va exprima într-o formă atenuată, forţată, şi în ultimul rând printr-un fel de întâmplare fericită:

Nimic din ceea ce are sânge rece nu este balenă;
Toţi peştii au sânge rece;
Deci nici un peşte nu este balenă,
Şi prin urmare nici o balenă nu este peşte.

Să dăm și un alt exemplu de silogism din a doua figură cu premisa minoră afirmativă:

Nici un mahomedan nu este evreu;
Câțiva turci sunt evrei.
Deci câțiva turci nu sunt mahomedani.

Principiul director al acestei figuri îmi pare să fie, pentru modurile cu premisa minoră ·negativă:*cui repugnat nota, etiam repugnat notatum*; și pentru modurile cu premisa minoră afirmativă: *notato repugnat id cui nota repugnat.* În românește vom spune: două subiecte, care se găsesc în raport opuse unui atribut, au între ele un raport negativ.

Un al treilea caz se prezintă, în care judecățile sunt coordonate în vederea determinării raportului dintre atributele lor; este *figura a treia*, în care termenul mediu este subiectul celor două premise. Și aici el este *tertium comparationis*, unitatea de măsură a celor două concepte ce trebuie examinată, sau, dacă vrem, reactivul chimic prin care sunt verificate, pentru a determina, prin mijlocirea raportului pe care îl au cu el, relația care există între ele însele; concluzia, așadar, se pronunță asupra acestei întrebări: dacă este între ele un raport de la subiect la atribut, și până unde se extinde acesta. Ceea ce vrea să spună că în această figură reflecția se exersează pe două *calități* pe care suntem tentați să le luăm sau ca *incompatibile*, sau ca *inseparabile*; pentru a ști despre ce este vorba, încercăm să facem din ele, în două judecăți, atributele unuia și aceluiași subiect. Se prezintă atunci această dublă alternativă: sau ambele calități se potrivesc cu același obiect, și ele sunt prin urmare compatibile; sau un obiect deși posedă o calitate, nu o posedă pe cealaltă, adică cele două calități sunt separabile. Prima alternativă va fi exprimată prin silogisme din a treia figură cu două premise afirmative, a doua prin silogisme cu o premisă negativă. Iată câteva exemple:

Câteva animale pot vorbi;
Toate animalele sunt ființe fără rațiune;
Deci câteva ființe fără rațiune pot vorbi.

După Kant (Falsa Subtilitate,84) acest silogism nu ajunge cu adevărat la o concluzie, decât dacă adăugăm în gând: „deci câteva ființe fără rațiune sunt animale”. Acest adaos îmi pare cu totul de

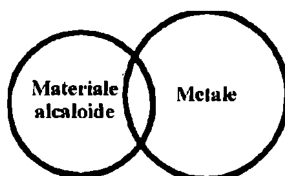
prisos şi nu răspunde ordinii fireşti a gândirii noastre. -Pentru a realiza direct acelaşi mers al gândurilor în prima figură, aş fi obligat să spun:

Câteva animale sunt fiinţe fără raţiune;
Câteva fiinţe cu darul vorbirii sunt animale.

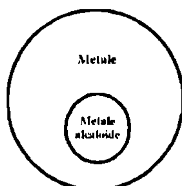
Ceea ce vădit nu respectă ordinea firească a gândiri, mai mult concluzia pe care o vom obţine în felul acesta:„deci câteva fiinţe cu darul vorbirii sunt fiinţe fără raţiune", ar trebui să fie convertită pentru a da propoziţia finală, la care a treia figură ajunge în mod foarte firesc şi urmând întrutotul ordinea gândirii. -Să mai luăm un exemplu:

Toate metalele alcaloide plutesc pe apă;
Toate metalele alcaloide sunt metale:
-Deci câteva metale plutesc pe apă.

Dacă am transpune în prima figură, premisa minoră ar fi astfel răsturnată:„câteva metale sunt metale alcaloide", ea ar afirma deci pur şi simplu, că metalele sunt situate în sfera metalelor alcaloide, aşa cum indică figura următoare:



în timp ce noi ştim în mod sigur că *toate* metalele alcaloide se găsesc în sfera metalelor, ceea ce vom exprima prin figura următoare:



Prin urmare, dacă vrem ca prima figură să fie singura normală, va trebui, pentru a gândi firesc, să gândim mai puţin decât ştim despre o problemă determinată. Nimeni nu va dori să meargă până acolo; putem deci nega că în silogismele din a doua şi a treia figură,

răsturnăm tacit o propoziţie. A treia ca şi a doua figură exprimă un proces de idei la fel de raţional ca şi prima. Să luăm acum un exemplu de tipul doi din a treia figură, în care se afirmă în concluzie separabilitatea celor două atribute, în care aşadar una din premise va fi negativă:

Nici un budist nu crede în Dumnezeu;
Câţiva budişti sunt înţelepţi:
Deci câţiva înţelepţi nu cred în Dumnezeu.

În exemplele citate mai sus, reflecţia îşi punea ca problemă compatibilitatea celor două calităţi; aici separabilitatea lor este avută în vedere şi tranşează chestiunea comparându-le cu unul şi acelaşi subiect, şi arătând că acest subiect posedă una din cele două calităţi fără să o admită pe cealaltă; procedând astfel se ajunge imediat la ţintă, în timp ce prin prima figură nu s-ar fi putut ajunge decât imediat. Într-adevăr, dacă am vrea să reducem raţionamentul nostru la prima figură, ar trebui să răsturnăm premisa minoră, şi să spunem:„Câţiva înţelepţi sunt budişti" ceea ce ar duce la o exprimare stângace a gândirii noastre, care este următoarea: „Câţiva budişti sunt în ciuda a toate oameni înţelepţi".

Principiul director al acestei figuri îmi pare să fie, pentru modurile afirmative:*eiusdem rei notae, modo sit altera universalis; sibi invicem sunt notae particulares;* şi pentru modurile negative: *nota rei competens, notae eidem repugnanti; particulariter repugnat, modo sit altera universalis.* În româneşte: dacă două atribute sunt afirmate de un subiect, şi unul din două cel puţin într-un mod universal, ele sunt afirmate în mod particular unul de altul; ele sunt dimpotrivă în mod particular negate unul de altul, dacă unul din două repugnă subiectului de care este afirmat celălalt; dat fiind totuşi că afirmaţia şi negaţia vor fi universale.

Unii au pretenţia să stabilească o a patra figură, în care subiectul premisei majore trebuie să fie comparat cu atributul premisei minore; dar în concluzie aceşti doi termeni îşi schimbă valoarea şi locul, astfel încât subiectul premisei majore devine aici atribut, şi atributul premisei minore devine subiect. De unde rezultă că această figură nu este decât răsturnarea arbitrară a primei, şi că ea nu exprimă un proces real al gândirii care să fie firesc raţiunii.

Primele trei figuri dimpotrivă sunt amprenta însăşi a trei operaţii reale şi distincte ale gândirii. Ele au în comun acest fapt: constau în

compararea a două judecăţi; dar această comparaţie nu devine fecundă decât dacă aceste judecăţi au un concept comun. Dacă ne reprezentăm premisele sub forma a două bastonaşe conceptul va fi cârligul care le uneşte; am putea foarte bine să ne servim de aceste bastonaşe într-o expunere orală a teoriei deductive. Ceea ce deosebeşte între ele aceste trei figuri, este faptul că judecăţile aici sunt comparate când din punctul de vedere al celor două subiecte ale lor, când din punctul de vedere al celor două atribute ale lor, când în sfârşit din punctul de vedere al subiectului uneia şi al atributului celeilalte. Cum un concept nu are facultatea de a fi subiect sau atribut decât în măsura în care face parte dintr-o judecată, părerea mea este confirmată, şi anume că în silogism ceea ce se compară înainte de orice sunt judecăţile, şi conceptele nu sunt comparate decât cu titlu de părţi ale judecăţilor. Or, când se compară două judecăţi, ceea ce contează în mod esenţial este acest *în raport cu ce* sunt comparate, şi nu *prin ce* sunt comparate; cu alte cuvinte ceea ce contează este termenul major şi cel minor, cel mediu nu este decât secundar. Este deci fals punctul de vedere în care s-au cantonat Lambert şi chiar Aristotel şi aproape toţi logicienii moderni, când în analiza raţionamentelor deductive pleacă de la termenul mediu, când îl consideră pe acesta ca elementul principal şi fac din locul pe care îl ocupă caracterul esenţial al fiecărei figuri a silogismului. Rolul lui nu este în realitate decât secundar, locul pe care îl ocupă este într-adevăr al valorii logice a conceptelor de comparat. Acestea din urmă pot fi asimilate cu două substanţe pe care ar urma să le verificăm chimic, termenul mediu ar fi reactivul care ar servi la verificarea lor. Este deci firesc ca el să ia de fiecare dată locul lăsat vacant de cele două concepte de comparat şi nu apară în concluzie. El este ales după cum raportul său cu cele două concepte este cunoscut şi după cât este de apt să ocupe locul pe care urmează să îl deţină; de aceea, în multe cazuri, poate fi schimbat în voie cu un alt termen, fără ca silogismul să fie afectat. Astfel, în raţionamentul următor:

Toţi oamenii sunt muritori;
Caius este un om;

pot schimba termenul mediu „om” cu cel de „fiinţă însufleţită”. În raţionamentul:

Toate diamantele sunt pietre;
Toate diamantele sunt combustibile;

pot schimba termenul mediu „diamant” cu cuvântul „antracit”. Ca notă exterioară permiţând recunoaşterea la prima vedere a figurii silogismului, termenul mediu este desigur de un uzaj comod. Dar când este vorba de a explica un lucru, trebuie căutată nota fundamentală care îi este esenţială; or, ceea ce este esenţial silogismului, este de a şti dacă el coordonează judecăţi pentru a compara sau atributele lor, sau subiectele lor, sau atributul uneia şi subiectele celeilalte.

Pentru ca două judecăţi, conţinute în premise, să producă o concluzie, trebuie deci ca ele să aibă un concept comun; în plus, ele nu vor trebui să fie amândouă negative sau particulare; în sfârşit, în cazul în care cele două concepte de comparat sunt subiectele lor, ele nu vor trebui să fie afirmative amândouă.

Putem considera pila lui Volta ca un simbol al silogismului. Punctul de indiferenţă în mijlocul pilei reprezintă termenul mediu, care leagă cele două premise şi le permite să ajungă la o concluzie; cele două concepte dispărute, dimpotrivă, care sunt propriu zis obiectul comparaţiei, sunt reprezentate de cei doi poli eterogeni; numai când aceştia sunt puşi în raport prin mijlocirea firului lor conducător respectiv (aceste fire vor reprezenta la rândul lor copulele celor două judecăţi), ţâşneşte scânteia, vreau să zic lumina nouă a concluziei.

CAPITOLUL XI

Apropo de retorică

Elocvenţa este facultatea de a împărtăşi altora opiniile şi proiectele noastre, de a le comunica propriile noastre sentimente, sau pentru a spune totul, de a-i face să simpatizeze cu noi. Şi trebuie să ajungem la acest rezultat, făcând cu ajutorul cuvintelor să le pătrundă în cap gândurile noastre, cu o asemenea forţă încât propriile lor gânduri să devieze de la direcţia lor primă pentru a le urma pe ale noastre, care îi vor antrena în cursul lor. Şi capodopera va fi cu atât mai perfectă, cu cât direcţia firească a ideilor lor s-ar deosebi mai mult de cea a ideilor noastre. Acest fapt explică de ce forţa de convingere şi pasiunea ne fac elocvenţi, cum elocvenţa este mai curând un dar al naturii decât un produs al artei; totuşi arta poate da aici naturii un concurs preţios.

Pentru a convinge un om de un adevăr şi a-l face să realizeze o eroare în care se încăpăţânează, prima regulă de urmat este uşoară şi foarte firesc indicată: ea constă în a pune în faţă premisele, şi concluzia să vină după aceea. Si totuşi această regulă este rareori respectată; un zel grozav şi nevoia de a avea dreptate ne face să strigăm sus şi tare concluzia în faţa celui care este în posesia erorii. Acest procedeu îl face îndărătnic pe adversarul nostru, şi din acel moment voinţa lui se va împotrivi raţiunilor şi premiselor al căror scop îl cunoaşte dinainte. De aceea concluzia trebuie mai curând disimulată şi să nu fie date decît premisele, în mod clar, complet sub toate aspectele. Dacă este posibil nici să nu fie enunţată concluzia; ea se va prezenta în mod necesar, în virtutea unor legi fatale, raţiunii auditorilor, şi convingerea la care dă astfel naştere va câştiga în sinceritate; în plus, departe de a produce confuzie, ea va fi însoţită de un sentiment de merit personal. În aceste cazuri dificile putem chiar da impresia că vrem să ajungem la o concluzie cu totul opusă celei pe care o avem realmente în vedere; faimosul discurs al lui Antonius din *Julius Cezar* de Shakespeare este un exemplu.

Mulți oratori își strică pledoariile, producând de-a valma tot ce le poate menține cauza, adevărul alături de ceea ce nu este adevăr decât pe jumătate sau doar pare să fie. Dar publicul ajunge repede să deosebească sau cel puțin să simtă ceea ce este fals și din acel moment le suspectează și temeiurile drepte și bune; să oferim deci ceea ce este adevărat și corect, să-l prezentăm fără amestec și să ne ferim să afirmăm un adevăr pe temeiuri insuficiente care, prin faptul însuși de a le da ca valabile, devin sofistice. Adversarul le va respinge și se va crea astfel impresia că a răsturnat și adevărul pe care se sprijineau, va da adică argumentelor *ad hominem* valoarea de argumente *ad rem*. Chinezii, în ce îi privește, merg poate prea departe în sens opus, când enunță această maximă: „Cel care este elocvent și care are limba ascuțită nu va trebui să enunțe niciodată decât jumătate dintr-o propoziție; și cel care are dreptatea de partea lui poate să sacrifice fără să ezite trei zecimi din afirmația sa".

CAPITOLUL XII

Teoria ştiinţei

Din analiza făcută în capitolele precedente diverselor funcţii ale intelectului rezultă că pentru a te folosi de ele, fie din punct de vedere teoretic, fie din punct de vedere practic, conform regulilor, trebuie satisfăcute condiţiile următoare: 1.apercepţie clară şi intuitivă a obiectelor reale luate în consideraţie, a calităţilor esenţiale şi a raporturilor lor, într-un cuvânt a *datelor;* 2. formarea de *concepte exacte* pornind de la aceste date, adică subsumarea acestor calităţi ideilor abstracte care li se potrivesc, şi care vor deveni materia muncii de gândire ulterioare; 3. compararea acestor concepte atât cu intuiţia, atât între ele însele, cât şi cu restul conceptelor noastre, astfel încât să putem scoate din ele *judecăţi* exacte, raportându-se la problemă, care o cuprinde în întregime şi o epuizează; într-un cuvânt *aprecierea* exactă a problemei; 4.coordonarea acestor judecăţi care le combină în premise în vederea *raţionamentelor*; această combinare poate fi diferită după alegerea şi dispunerea judecăţilor, şi totuşi de ea depinde înainte de toate adevăratul rezultat al întregii operaţii.

Ceea ce contează în speţă este ca, printre atâtea combinaţii posibile de judecăţi având legătură cu obiectul în discuţie, reflecţia liberă să găsească apropo combinaţia eficace şi decisivă. -Dacă în prima din aceste operaţii, adică în intuirea obiectelor şi raporturilor, vreun punct a scăpat atenţiei noastre, toate operaţiile consecutive ale spiritului, oricât de regulate şi de corecte ar putea fi, nu vor împiedica ca rezultatul să fie fals; căci în intuiţie, într-adevăr, sunt depuse datele, adică materia oricărei munci intelectuale.

Dacă nu ai reunit toate datele şi nu le-ai stabilit exact, trebuie să te abţii în orice chestiune importantă de la o judecată decisivă.

Un concept este *just; o judecată* adevărată, un corp *real*; un raport *evident*. -O propoziţie de o certitudine imediată este o *axiomă*.Numai principiile logicii ca şi principiile obţinute intuitiv ale matematicii şi legea cauzalităţii, posedă o certitudine imediată. -O propoziţie de o certitudine imediată este o *teoremă*; demonstraţia este cea prin care se stabileşte certitudinea mediată. -Dacă se atribuie

ceritudinea imediată unei propoziţii care în realitate nu o are, se comite un *raţionament greşit*. -O propoziţie care se sprijină în mod imediat pe intuiţia empirică, este o *aserţiune*; pentru a confrunta aserţiunea cu realitatea, trebuie *judecată*. -Intuiţia empirică nu se poate întemeia decât pe adevăruri *particulare*, nu pe adevăruri generale; este adevărat că prin frecvenţa repetării, adevărurile empirice dobândesc o oarecare generalitate, dar numai o generalitate relativă şi precară, pentru că niciodată nu poate pune temei pe ea. -Dacă, dimpotrivă, o propoziţie are o valoare generală absolută, intuiţia pe care se sprijină nu mai este empirică, ci a priori. Prin urmare, logica şi matematicile sunt singurele ştiinţe care posedă o certitudine perfectă, aşa încât ele nu ne învaţă decât ce ştiam deja dinainte, căci nu fac decât să precizeze şi să dezvolte ceea ce cunoaştem a priori, vreau să zic formele propriei noastre cunoaşteri, forma gânditoare şi forma intuitivă. Aceste ştiinţe sunt în întregime rezultate din noi înşine. Orice altă ştiinţă este empirică.

O aserţiune demonstrează *prea mult* când se extinde asupra obiectelor sau cazurilor la care lucrul de demonstrat nu s-a arătat aplicabil; atunci ea este respinsă de apagogic. -*Deductio ad absurdum* constă în a lua ca premisă majoră aserţiunea falsă enunţată, alăturându-i o premisă minoră exactă pentru a ajunge la o concluzie care să contrazică faptele experienţei sau adevăruri existente. O astfel de infirmare deturnată trebuie să fie posibilă pentru orice teorie falsă, dacă totuşi cei care sunt partizanii ei îi recunosc şi îi acordă cel puţin un adevăr; căci, în acest caz, consecinţele trase din aserţiunea falsă, şi pe de altă parte, consecinţele adevărului în discuţie, vor putea fi împinse destul de departe pentru ca să se producă două propoziţii diametral contradictorii. Platon oferă strălucitoare mostre ale acestui procedeu de dialectică autentică.

O *ipoteză adevărată* nu este altceva decât expresia adevărată şi completă a faptului care este în faţa noastră şi pe care autorul ipotezei l-a sesizat intuitiv în propria lui fiinţă şi conexiune intimă. Ea nu ne opune decât ce se petrece în mod real.

Opoziţia *metodei analitice* şi a *metodei sintetice* este indicată deja la Aristotel, ea nu este în mod expres dezvoltată pentru prima oară decât de Proclus, care spune cu multă justeţe:

Μεθοδοι δε παπαδιδονται χαλλιστημεν η δια της αναλυσεως επ αρχηνομολογουμενην εναγουσα το ξητουμενονην χαι Πλατων, ωςφασι, Δαοδαμαντι παρεδωχεν. χ.τ.λ.

[*Methodi traduntur sequentes; pulcherrima quidem ea, quæ per analysis quaesitum refert ad principium, de quo jam convenit; quam etiam Pluto Laodamanti tradidisse dicitur*]. (În primum Euclidis librumi, I, III). Metoda analitică constă în a reduce ceea ce este de demonstrat la un principiu recunoscut, metoda sintetică în a deduce dintr-un astfel de principiu ceea ce este de demonstrat. Aceste două procedee prezintă deci o oarecare analogie cu l'επαγωγφν şi l'απαγωγν de care am vorbit la capitolul IX, numai că acesta din urmă nu intenţionează niciodată să stabilească, ci numai să infirme propoziţii. Metoda analitică merge de la fapte, de la particular la principii, la general; celălalt procedeu urmează drumul invers. De aceea ar fi mai corect să le desemnăm cu numele de metodele inductivă şi deductivă, căci calificativele uzitate sunt improprii şi nu exprimă bine problema. Dacă un filosof ar vrea să înceapă prin a elabora metoda după care va filosofa, el ar avea aerul unui poet care ar compune mai întâi o estetică pentru ca apoi să-şi conformeze inspiraţia cu aceasta; amândoi ar semăna cu un om care ar începe prin a-şi fredona sieşi o arie şi ar dansa după aceea. Spiritul care gândeşte trebuie să-şi găsească drumul printr-un impuls natural; regula şi aplicarea, metoda şi doctrina trebuie să se prezinte împreună, inseparabil unite ca materie şi formă. Dar o dată ce a reuşit, este bine să arunce o privire în urmă asupra drumului parcurs. Estetica şi metodologia sunt prin însăşi natura lor posterioare poeziei şi filosofiei, aşa cum gramatica s-a născut pe urma limbajului, basul care acompaniază până la sfârşit după muzică şi logica după gândire.

Să mi se permită să fac aici o observaţie care va opri poate la timp progresia unui rău de care suntem invadaţi. -Latina a încetat să fie limba tuturor cercetărilor ştiinţifici şi acest lucru este regretabil, căci Europa nu posedă acum decât limbi ştiinţifice naţionale şi nu o literatură ştiinţifică comună, în felul acesta fiecare savant nu se adresează decât unui public restrâns, supus tuturor minciunilor şi prejudecăţilor naţionale. În plus, savantul va trebui să studieze acum alături de latină şi de greacă cele patru limbi principale din Europa. Acest studiu va fi considerabil facilitat de faptul că termenii tehnici ai diverselor ştiinţe, cu excepţia mineralogiei, sunt cuvinte greceşti şi latineşti pe care strămoşii noştri ni le-au transmis. Numai germanii au avut nefericita idee de a germaniza aceşti termeni tehnici. Ceea ce prezintă două inconveniete. Mai întâi, savantul străin şi totodată savantul german sunt obligaţi să înveţe de două ori termenii ştiinţifici ai ştiinţei lor, muncă foarte îndelungată şi anevoioasă, mai ales când

aceşti termeni sunt atât de numeroşi ca în anatomie, de exemplu. Dacă celelalte naţiuni nu ar fi mai înţelepte în această privinţă decât germanii, ar trebui să învăţăm de cinci ori fiecare termen tehnic. Dacă germanii vor continua să germanizeze în felul acesta, savanţii străini vor sfârşi prin a nu le mai citi lucrările, cu atât mai mult cu cât savanţii noştri scriu într-un stil neglijent, prolix, adesea chiar afectat şi fără gust, şi nu au nici o consideraţie faţă de cititor şi înlesnirile pe care i le datorează. -În al doilea rând, aceste traduceri germane a termenilor ştiinţifici sunt aproape întotdeauna cuvinte lungi, cârpite, neîndemânatic alese, greoaie şi care sună prost; netranşând puternic cu restul limbii, ele nu se gravează uşor în memorie, în timp ce expresiile latineşti şi greceşti, alese de creatori nemuritori ai diverselor ştiinţe, au toate calităţile opuse, şi datorită sunetului lor armonios se imprimă uşor în memorie. *Stickstoff* în loc de azot, nu este oare un cuvânt hidos şi o cacofonie? Cuvinte ca „verb, substantiv, adjectiv" se reţin şi se disting mai uşor decât termenii germani corespunzători *Zeitwort, Nenwort, Beinwart.* Voi spune acelaşi lucru despre cuvântul *Umstansdswort* care serveşte la desemnarea adverbului. Această manie este întru totul insuportabilă în anatomie, fără a mai pune la socoteală faptul că este comună şi trivială. Deja *Pulsader* şi *Blutader* sunt mai uşor de confundat la prima ochire cu cuvintele arteră şi venă; dar ceea ce constituie culmea confuziei sunt expresii ca *Fruchtalter, Fruchtgang, Fruchteiter*, în loc de uter, vagin, tuba Faloppi, pe care orice medic trebuie să le cunoască, care sunt comune tuturor limbilor europene; la fel *Speiche* şi *Ellenbogenrohre,* în loc de *radius* şi *ulna* pe care toată Europa le cunoaşte de secole; de ce atunci aceste germanisme stângace, confuze, greoaie şi insipide? Nu mai puţin respingătoare este traducerea termenilor tehnici în logică, unde sublimii profesori de filosofie au creat o terminologie nouă, fiecare având-o pe a sa proprie. La G.E. Schulze, de exemplu, subiectul se numeşte *Grundbegriff*(concept fundamental), atributul *Beilegungsbegriff* (concept de atribuire); vom găsi la el nişte *Beilegungsschlüsse* (raţionamente de supoziţie), *Entgegensctzungsschlüsse* (raţionamente de contradicţie); judecăţile, în loc să aibă o cantitate, o calitate, o relaţie şi o modalitate, au *Grosse, Beschaffenheint, Verhältnis, Zuverlässigkeit* (autenticitate). Această teutonie produce în toate ştiinţele aceeaşi impresie respingătoare. În afară de aceasta, expresiile latineşti şi greceşti au avantajul de a marca conceptul ştiinţific cu o amprentă proprie, de a-l situa astfel în afara cuvintelor de uz comun şi a asociaţiilor de idei

care sunt ataşate acestora din urmă. Dimpotrivă, când spui *Speisebrei* (fiertura de alimente) în loc de chim, dai impresia că vorbeşti de hrana pentru copilaşi; şi *lungensack* (sac al plămânilor) în loc de pleură, *Herzbeute* (punga inimii) în loc de *pericardium* par să aparţină mai curând limbii măcelarilor decât celei a anatomiştilor. În sfârşit, folosirea vechilor termeni tehnici ar antrena în mod necesar studiul limbilor vechi, studiu pe care întrebuinţarea limbilor vii în cercetările ştiinţifice tinde din ce în ce mai mult să-l înlăture. Dar dacă se va ajunge până acolo, dacă spiritul anticilor care este intim legat de limba lor, va dispare din învăţământ, o platitudine vulgară şi brutală va pune stăpânire pe întreaga literatură. Căci operele anticilor sunt steaua polară care trebuie să ne călăuzească în aspiraţiile noastre artistice şi literare; ea să dispară de la orizont şi suntem pierduţi. Deja recunoaştem astăzi după stilul jalnic şi inept al celor mai mulţi scriitori că nu au scris niciodată în latină[1]. Pe bună dreptate s-a dat numele de „umanităţi", comerţului cu autorii antichităţii, căci datorită lor şcolarul devine om, intrând într-o lume încă neatinsă de toate contorsiunile şi de toate grimasele evului mediu şi romantismului; aceste perversiuni au pus în aşa măsură stăpânire pe lumea europeană, încât astăzi le aducem cu noi din clipa naşterii, şi trebuie înainte de orice să ne debarasăm de ele pentru a redeveni pur şi simplu oameni. Să nu credeţi că înţelepciunea voastră poate înlocui antichitatea în această privinţă şi ne poate da pecetea umanităţii; voi nu sunteţi ca grecii şi romanii fiinţe libere din naştere, copii ai naturii pe care nu i-a mânjit prejudecata. Voi sunteţi fiii şi moştenitorii evului mediu barbar şi a spiritului său inept, a invenţiilor ruşinoase ale preoţilor, a vanităţii brutale a cavalerismului. Desigur, spiritul clerical şi spiritul cavaleresc sunt pe punctul să dispară, dar vă este încă imposibil să vă dezvoltaţi prin propriile voastre forţe. Literatura voastră, dacă nu s-a format la şcoala anticilor, va degenera în pălăvrăgeală vulgară şi banală. -Pentru toate aceste motive, dau savanţilor noştri acest sfat prietenesc, să pună capăt cât mai curând teutoniei lor.

---

[1] Cel mai mare serviciu pe care ni-l poate face studiul anticilor este de a ne feri de prolixitate; anticii se străduie întotdeauna să fie concişi şi exacţi, în timp ce prolixitatea este defectul aproape al tuturor scriitorilor moderni, defect pe care câţiva dintre ei caută să îl atenueze suprimând silabe şi litere. De aceea trebuie continuat pe toată durata vieţii studiul anticilor, neconsacrându-le bineînţeles, decât un timp limitat. Anticii ştiau că nu trebuie să scrii cum vorbeşti; contemporanii noştri, dimpotrivă, împing neobrăzarea până la a-şi tipări conferinţele a căror formă este improvizată. (n.a.)

Pentru că ocazia se prezintă, să-mi fie permis să critic abuzurile nemaipomenite a căror victimă este ortografia germană de câtva timp. Scriitorii de orice categorie au auzit vorbindu-se de scurtimea expresiei, dar fără să știe că această scurtime constă în a omite cu grijă tot ce este superfluu, propriile lor scrieri de exemplu; ei cred că ajung la această calitate, luând din aceste cuvinte, cum pungașii iau din restul la bani, și escamotând fără prea multe discuții orice silabă care le pare superfluă, pentru că nu îi înțeleg valoarea. Astfel predecesorii noștri au spus cu un fin discernământ al nuanțelor, *Beweis* și *Verweis* (probă, mustrare), în timp ce ei spun *Nachweisung*[1] (trimitere); diferența, foarte delicată, analoagă celei care există între *Versuch* și *Versuchung* (încercare, tentație) între *Betracht* și *Betrachtung* (raport, considerație), nu a putut intra în aceste urechi barbare, în aceste cranii obtuze, și atunci au inventat cuvântul *Nachweis* (același sens cu *Nachweisung*) care a devenit în curând de uz general; căci, pentru ca o idee nouă să devină populară, este de-ajuns ca ea să fie greoaie; pentru ca un solecism să intre în domeniul comun, este de-ajuns ca el să fie grosolan. Multe cuvinte au fost victimele unei amputări analoage; în loc de „*Untersuchung* (cercetare), se scrie *Untersuch*; în loc de *allmalig* (puțin câte puțin), *malig*; în loc de *beinahe* (aproape), *nahe*" etc. Dacă un francez s-ar încumeta să scrie *près* pentru *presque*, un englez *most* pentru *almost*, lumea ar râde de el ca de un nebun; în Germania, dimpotrivă, o nebunie de acest gen îți atrage reputația unui spirit original. Mai mulți chimiști folosesc deja *loslich* și *unloslich* (solubil, insolubil) în loc de *unaufloslich;* și dacă gramaticienii nu le vor da peste degete, ei voi priva astfel limba de un cuvânt prețios. Ceea ce este *loslich* (care poate fi desfăcut), este un nod, un șiret de pantofi; ceea ce este *aufloslich* (solubil), este tot ce dispare în întregime într-un lichid, ca sarea în apă. *Auflossen* este *terminus ad hoc*, care exprimă acest raport și nimic altceva, izolând astfel un concept determinat; acest concept, subtilii noștri transformatori de limbă, vor să-l facă să intre în tiparul *losen*; pentru a fi consecvenți, ei ar trebui de acum, în loc de *ablosen*, *auslosen, einlosen* (a schimba o santinelă, a răscumpăra, a achita), să spună întotdeauna și peste tot *losen*, și să priveze astfel limba de toate expresiile ei precise. Or, a sărăci limba cu un cuvânt, înseamnă a sărăci gândirea națiunii cu un concept. Și iată deci spre ce tind eforturile conjugate ale aproape tuturor scriitorilor de vreo

[1] Primele două cuvinte sunt formate numai din radicalul unui verb, în timp ce al treilea este constituit prin adăugarea sufixului *ung la radicalul verbului.* (n.t.)

douăzeci de ani încoace; şi exemplele pe care le-am dat aici ar putea să se înmulţească cu sutele, căci acest nefericit abataj de silabe bântuie ca un flagel. Aceşti oameni socotesc silabele şi nu îşi fac nici un scrupul că schilodesc un cuvânt, sau că folosesc un altul cu un înţeles nepotrivit, numai să poată face ei o economie de măcar două litere. Când nu eşti în stare să ai gânduri noi, vrei cel puţin să pui în circulaţie cuvinte noi şi fiecare mâzgălitor de hârtie se crede chemat să perfecţioneze limba. Cei mai neruşinaţi dintre toţi sunt ziariştii, şi cum foile lor, datorită trivialităţii conţinutului au publicul cel mai numeros şi un public care nu citeşte decât ziarul, limba este astfel ameninţată de un mare pericol; de aceea voi emite cu toată seriozitatea ideea de a-i supune unei cenzuri ortografice, sau de a-i pune să plătească o amendă pentru fiecare cuvânt mutilat sau care nu este folosit în accepţia lui uzuală: căci poate fi ceva mai nedemn decât să vezi schimbări în limbă emanând din literatura cea mai de jos? Limba, mai ales când este aproape primitivă ca limba germană, este moştenirea cea mai de preţ a naţiunii; ea este în afară de aceasta o operă de artă de o complexitate extremă pe care este uşor să o strici, pe care este imposibil să o îndrepţi, de aceea *noli metangere*. Alte popoare au înţeles acest lucru; ele au arătat un mare respect, un fel de pietate faţă de limba lor, deşi aceasta era relativ mai imperfectă; de aceea limba lui Petrarca, a lui Dante nu se deosebeşte simţitor de limba italiană contemporană; de aceea Montaigne este uşor de citit ca şi Shakespeare în ediţiile cele mai vechi. -Este chiar bine pentru german să aibă cuvinte lungi; cum el gândeşte încet, ele îi dau timp să reflecteze. -Această economie în limbaj, care este în vogă astăzi, se manifestă şi prin alte fenomene caracteristice; astfel modernii noştri folosesc, în ciuda logicii şi gramaticii, imperfectul în locul perfectului mai mult ca perfectului; ei pun adesea în buzunar la ei verbul auxiliar; folosesc ablativul în locul genitivului; pentru a economisi câteva particule logice, fac perioade atât de întortocheate, încât trebuie să le citeşti de câte patru ori pentru a le prinde sensul; căci ei economisesc numai hârtie nu şi timpul cititorului; pentru numele proprii procedează ca hotentoţii şi cazul nu îl indică nici prin flexiune, nici prin articol; să îl ghicească cititorul. Le place mai ales să escamoteze vocalele duble şi *h*-ul de alungire, aceste litere sacre pentru prozodie; a proceda astfel, este ca şi cum ai vrea să izgoneşti din greacă η-ul şi ω-ul şi să le înlocuieşti cu ε şi ο. Celor care scriu *Scham, Marchen, Mass, Spass*[1], ar trebui să scrie şi *Lon, Son, Stat, Sat, Jar, Al* etc.[2]. Dar

[1] Aceste cuvinte se scriu de pe vremea lui Schopenhauer, primul, al treilea şi

descendenţii noştri vor crede, deoarece scrierea este imaginea pronunţiei, că trebuie să pronunţe aşa cum scrie, şi nu va rămâne din limba germană decât un zgomot surd şi aspru de consoane; toată prozodia va fi pierdută. Ortografia *Literatur* în loc de *Litteratur* este şi ea foarte întrebuinţată, tot din motive de economie. Pentru a apăra această suprimare, se dă ca etimologie a acestui cuvânt participiul verbului *linere*. Or *linere* înseamnă a unge, a mânji; de aceea ortografia folosită azi pare să se potrivească admirabil cu cea mai mare parte a cărţilor germane contemporane, astfel încât nu poţi într-adevăr distinge o vastă *Literatur* (mâzgăleală) de una [*Litteratur* (literatură)] foarte restrânsă. -Dacă vrei să ajungi la un stil concis, să îl înnobilezi şi să te fereşti să pălăvrăgeşti şi să te repeţi inutil, nu vei avea nevoie atunci, din motiv de scumpire a hârtiei, să escamotezi litere şi silabe. Dar să scrii câteva pagini şi cărţi inutile, pentru a recupera această risipă exagerată de timp şi hârtie, pe seama silabelor şi a literelor care cu adevărat nu au nici o putere, este culmea a ceea ce în engleză se cheamă a fi *pennywise and poundfoolisch*[2]. -Este regretabil că nu există o Academie germană pentru a apăra limba împotriva acestor sans-culottes[3] literari, mai ales într-o vreme în care cei care ignoră limbile vechi ocupă presa cu numele lor. În *Parerga*, t.II. § 23, am vorbit pe larg despre aceste frustrări de neiertat ale limbii.

Voi da aici un scurt eşantion, care de altfel poate fi remaniat şi completat, a *ultimei clasificări a ştiinţelor*, după forma principiului raţiunii dominantă în ele, clasificare pe care am propus-o în disertaţia mea asupra *Principiului raţiunii*, § 51, şi pe care am pomenit-o în trecere în primul tom al acestei lucrări, § 7 şi 15.

I. *Ştiinţe pure a priori*

1. Doctrina raţiunii fiinţării; a) în spaţiu: geometrie; b) în timp: aritmetică, algebră.

2. Doctrina raţiunii cunoaşterii: Logica.

---

al patrulea cu doi de *a*, al doilea cu *h* după *a*. Astăzi ortografia pe care el o combate este în general adoptată. (n.t.)

[1] Aceste cuvinte, printr-o inconsecvenţă ortografică, se mai scriu şi astăzi „Lohn, Sohn, Staat, Jahr, Aal" (n.t.)

[2] „Calic în penny, darnic în lire sterline"

[3] Nume pe care şi-l dădeau republicanii cei mai înfocaţi din timpul Revoluţiei franceze (n.t.)

II. Ştiinţe empirice sau a posteriori

Toate fondate pe raţiunea devenirii, adică pe cele trei moduri ale legii cauzalităţii.

1. Doctrină a cauzelor; a) cauze generale: mecanică, hidrodinamică, fizică, chimie; b) cauze particulare: astronomie, mineralogie, geologie, tehnologie, farmacie.

2. Doctrine ale excitaţiilor; a) generale: fiziologia plantelor şi animalelor, ca şi anatomia, ştiinţă auxiliară a celei dinainte; b) particulare: botanică, zoologie, zootomie, fiziologie comparată, patologie, terapeutică.

3. Doctrină a motivelor: a) generale: morală, psihologie; b) particulare: drept, istorie.

Filosofia sau metafizica, ca teorie a conştiinţei şi a conţinutului ei sau a întregii experienţe ca atare, nu se situează pe acelaşi rang cu ştiinţele precedente, pentru că nu se consacră imediat studiului sub direcţia principiului raţiunii, face mai întâi din acest principiu însuşi obiectul cercetărilor sale. Ea trebuie să fie considerată ca baza fundamentală a tuturor ştiinţelor, şi este de o esenţă superioară acestora şi înrudită atât cu arta cât şi cu ştiinţa. Aşa cum în muzică fiecare perioadă particulară trebuie să răspundă tonului în care baza fundamentală s-a înscris, tot aşa fiecare scriitor, în funcţie bineînţeles de natura preocupărilor sale, va purta marca filosofiei timpului său. -În plus, fiecare ştiinţă are fiziologia ei specială; de aceea se vorbeşte de o filosofie a botanicii, a zoologiei, a istoriei etc. Prin aceste expresii nu trebuie înţeles propriu-zis nimic altceva decât rezultatele principale ale fiecărei ştiinţe, considerată din punctul de vedere cel mai înalt, adică cel mai general posibil în limitele acestei ştiinţe înseşi. Aceste rezultate generale sunt în legătură imediată cu filosofia generală, căci ele furnizează date importante şi o dispensează să le caute în materialele ştiinţelor speciale pe care reflecţia filosofică nu le-a elaborat. Filosofiile speciale sunt deci în oarecare măsură intermediare între ştiinţele speciale respective şi filosofia propriu-zisă. Căci, cum aceasta trebuie să ajungă la vederile cele mai generale asupra ansamblului lucrurilor, astfel de vederi trebuie să poată fi aplicate de asemeni în detaliul fiecăruia din modurile acestui ansamblu. Totuşi filosofia fiecărei ştiinţe se naşte independent de filosofia generală, şi anume din datele proprii acestei ştiinţe; de aceea ea nu are nevoie să aştepte ca filosofia generală să fi fost în sfârşit

găsită; chiar elaborată dinainte, ea se va acorda în mod sigur cu adevărata filosofie generală. Aceasta dimpotrivă are nevoie să fie confirmată şi lămurită de filosofiile ştiinţelor particulare; căci adevărul cel mai general trebuie întotdeauna să poată fi justificat prin adevăruri speciale. Un frumos exemplu de filosofie a zoologiei a fost furnizat de Goethe în reflecţiile sale asupra scheletelor rozătoarelor din Dalton şi Pander (*Heffe zur Morphologie,* 1824). Kielmayer, Lamarck, Geoffroy Saint Hilaire, Cuvier şi alţii au multe merite chiar în edificarea acestei filosofii speciale, sensul că toţi au pus în relief analogia constantă, înrudirea intimă, tipul permanent şi raporturile naturale ale formelor animale. -Ştiinţele empirice, cultivate pentru ele însele fără tendinţă filosofică, seamănă cu o faţă fără ochi. Este adevărat că ele rămân o ocupaţie excelentă pentru oamenii de talent, dar cărora le lipsesc facultăţile cele mai înalte, facultăţi care de altfel ar fi stânjenitoare pentru cercetări minuţioase de acest fel. Astfel de oameni îşi concentrează întreaga forţă şi toată ştiinţa asupra unui domeniu unic delimitat, în care pot ajunge la o cunoaştere aproape completă, cu condiţia să ignore în întregime celelalte zone ale ştiinţei umane; filosoful, dimpotrivă, trebuie să parcurgă toate aceste zone, să se familiarizeze cu aceste domenii; de aceea el nu va atinge inevitabil acea perfecţiune care nu este posibilă decât prin studiul detaliului. Savanţii speciali pot fi comparaţi cu acei muncitori din Geneva, dintre care unul face exclusiv roţile angrenajului, altul dinţii, al treilea lănţişoarele; filosoful dimpotrivă seamănă cu ceasornicarul care din toate aceste materiale formează un tot care se mişcă, care are un sens. Îi voi apropia însă bucuros pe savanţi de muzicienii unei orchestre; fiecare din ei este maestru la instrumentul său; filosoful va fi dirijorul, care trebuie să cunoască natura şi mântuirea fiecărui instrument, fără a şti să cânte la toate şi nici să cânte perfect la vreunul. Scotus Erigena cuprinde toate ştiinţele sub denumirea de „Scientia", prin opoziţie cu filosofia pe care o denumeşte „Sapientia". Pitagorecienii făcuseră deja aceeaşi distincţie, cum poate fi văzut în Stobaios (*Florilegium*, vol. I, p. 20), unde ea este formulată cu multă claritate şi eleganţă. Dar este o comparaţie foarte fericită şi foarte amuzantă, pentru a caracteriza raportul dintre aceste două tendinţe ale spiritului, pe care cei vechi au repetat-o atât de des încât nu se mai ştie de unde vine. Diogene Laertios (II, 79) o atribuie lui Aristip, Stobaios (*Floril*, tit. IV, 110) lui Ariston din Chios, scoliastul din Aristotel o atribuie acestuia din urmă (p. 8 din edit. din Berlin), şi Plutarh (De puer, educ. c. 10) lui Bion: „qui agebat, sicut Penelopes proci, quum non possent

cum Penelope concumbere, rem cum eius ancillis hubuissent, ita qui philosophiam nequeunt apprehendere, eos in aliis nullius pretii disciplinis sese conterere". În epoca noastră atât de total istorică şi empirică, nu este rău de amintit aceste vorbe.

CAPITOLUL XIII

Apropo de metodologia matematicilor

Metoda de demonstraţie a lui Euclid a produs propria sa parodie, cea mai bună caricatură care i s-a putut face, în celebra discuţie despre teoria paralelelor şi în vanele încercări, reînnoite în fiecare an, de a demonstra a unsprezecea axiomă. Această axiomă enunţă, într-adevăr, şi face vizibil cu ajutorul unei a treia drepte secante, că două drepte care tind una spre cealaltă (căci această poziţie exprimă formula „a fi mai mic decât două unghiuri drepte), dacă sunt suficient prelungite, vor sfârşi prin a se întâlni; acest adevăr pare prea complicat pentru matematicieni pentru a-l accepta ca evident de la sine; dar această demonstraţie ei nu reuşesc să o găsească, tocmai pentru că adevărul în discuţie este o certitudine *cum nu se poate mai imediată*. Acest scrupul de conştiinţă îmi readuce în minte chestiunea de drept atât de amuzant formulată de Schiller:

De ani de zile deja mă folosesc de nasul meu pentru a mirosi;
Dar pot oare stabili că am un drept real asupra lui?

Mi se pare chiar că în aceste tentative de demonstrare, metoda logică atinge culmea stupizeniei. Dar cel puţin aceste discuţii şi vanele încercări care se fac pentru a reprezenta ceea ce este sigur *în mod imediat* ca fiind sigur numai *în mod mediat*, au avantajul de a marca între independenţa şi claritatea evidenţei intuitive pe de o parte, şi pe de altă parte inutilitatea şi dificultatea demonstraţiei logice, un contrast pe cât de instructiv pe atât de amuzant. Căci dacă, în chestiunea care ne preocupă, matematicile nu se mulţumesc cu certitudinea imediată, se datorează faptului că aceasta nu este pur logică, nu decurge din concept, adică nu se bazează numai pe raportul atributului cu subiectul, în virtutea principiului contradicţiei. Or această axiomă este o judecată sintetică a priori, şi ca atare poartă în sine garanţia intuiţiei pure, non empiric, care este tot atât de imediată şi de sigură ca principiul contradicţiei însuşi, de la care orice demonstraţie îşi ia certitudinea. Ceea ce am spus este adevărat în fond pentru orice teoremă geometrică, şi este foarte delicat în acest fel de marcat limita care separă ceea ce este sigur în mod imediat de ceea ce

are nevoie să fie demonstrat. -Mai curând mă mir că ei nu se iau de axioma a opta: „Două figuri care coincid sunt egale". Căci, sau coincidenţa nu este decât o simplă tautologie, sau este ceva complet empiric, care nu ţine de intuiţia pură, ci de experienţa sensibilă. Coincidenţa presupune într-adevăr mobilitatea figurilor; dar numai materia este mobilă în spaţiu. Prin urmare, dacă te sprijini pe coincidenţă, înseamnă să părăseşti domeniul spaţiului, singur element al geometrie, pentru a trece la material şi la empiric.

Matematicienii sunt foarte mândri de inscripţia pe care Platon ar fi pus-o la intrarea în şcoala sa Αγεωμετρητος μηδεις εισιτω, dacă Platon cerea discipolilor săi cunoaşterea figurilor geometrice, o făcea probabil numai pentru că le considera ca esenţe intermediare între ideile esenţiale şi obiectele particulare, aşa cum remarcă Aristotel în mai multe rânduri în *Metafizica sa* (în principal I, cap. VI, p. 887, 998, şi *Scholia*, p. 827, din Berlin). În plus, aceste figuri prezentau în ochii lui avantajul de a face mai uşor sesizabil contrastul dintre formele eterne sau Idei, existând în sine, şi obiectele particulare efemere şi de a putea deveni astfel baza doctrinei Ideilor, centrul filosofiei lui Platon, mai mult, singura dogmă serioasă pe care a enunţat-o; de aceea în expunerea acestei doctrine el pleca de la geometrie. În acest sens trebuie înţelese aceste vorbe ale scoliastului din Aristotel (p. 12, 15), după care Platon considera geometria ca un exerciţiu pregătitor, obişnuindu-i pe elevi să se ocupe de obiectele materiale, pe când în viaţa practică ei nu avuseseră de a face până atunci decât cu lucruri corporale. Iată deci cum înţelegea Platon să recomande geometria filosofilor; nu suntem autorizaţi să dăm acestei recomandări o importanţă mai mare. Îi vor sfătui chiar pe cei care vor să se informeze în legătură cu influenţa matematicilor asupra facultăţilor intelectuale şi a utilităţii lor pentru cultura ştiinţifică generală, să citească o disertaţie foarte aprofundată şi foarte erudită apărută sub forma unei dări de seamă a unei cărţi de Whewell, în *Edimburgh Review* din ianuarie 1836; oratorul, W. Hamilton, profesor de logică şi metafizică în Scoţia, a publicat-o mai târziu cu numele său împreună cu alte câteva disertaţii. Acest studiu a găsit de altfel un traducător german şi a fost editat separat sub titlul: *Uher den Werth und Unwerth der Mathematik*, 1836 (Despre valoarea şi non valoarea matematicilor). El ajunge la concluzia că valoarea matematicilor nu este decât mediată, că adică pot fi cu utilitate aplicate unor scopuri pe care este posibil să le atingi prin ele, dar că în ele însele matematicile lasă spiritul unde l-au găsit, şi mai curând împiedică decât favorizează

dezvoltarea şi cultura generală. Această concluzie este foarte motivată nu numai de un examen critic aprofundat al activităţii spiritului în matematici, dar şi de o mulţime de exemple şi de autorităţi bine alese. Singura utilitate imediată pe care autorul o recunoaşte matematicilor, este de a fixa atenţia spiritelor frivole şi inconstante. -Descartes însuşi, care a fost celebru ca matematician, a judecat în acelaşi fel matematicile. În *Viaţa lui Descartes* de Baillet, se spune în cartea a II-a, capitolul VI, pagina 54: „Propria sa experienţă l-a convins de puţina utilitate a matematicilor, mai ales când acestea sunt cultivate pentru ele însele"... El nu vedea ceva mai puţin solid decât să te ocupi de numere cu totul simple şi de figuri imaginare etc.

CAPITOLUL XIV

Despre asocierea ideilor

Prezenţa reprezentărilor şi a gândurilor în conştiinţa noastră este la fel de sever supusă diferitelor forme ale principiului raţiunii ca şi mişcarea corpurilor legii cauzalităţii. Aşa cum un corp nu poate intra în mişcare fără cauză, tot aşa un gând nu poate intra în conştiinţă fără o ocazie care să îl determine. Această ocazie este sau *exterioară* (impresia exercitată asupra simţurilor), sau *interioară* (gândul care atrage un altul în virtutea *asocierii*). Aceasta la rândul ei se bazează sau pe un raport de la principiu la consecinţă între cele două gânduri, sau pe un raport de similitudine, chiar de simplă analogie, sau în sfârşit pe contiguitatea lor primă în conştiinţă, care poate ea însăşi să îşi aibă raţiunea în contiguitatea locală a obiectelor corespunzătoare. Aceste ultime două cazuri sunt desemnate de cuvântul „apropo". Predominanţa la un individ a uneia din cele trei cauze ale asocierii este caracteristică pentru valoarea sa intelectuală; prima va predomina la spiritele profunde, la gânditori; a doua la indivizii cu temperament spiritual sau poetic; a treia la spiritele mărginite. Ceea ce nu este mai puţin caracteristic, este gradul de uşurinţă cu care un gând provoacă un altul care prezintă unele raporturi cu el; în această uşurinţă constă vivacitatea spiritului. Cât despre imposibilitatea pentru orice gând de a intra în conştiinţă, chiar în virtutea voinţei noastre cele mai puternice, dacă nu este determinat să o facă, ea este atestată de toate cazurile în care ne străduim zadarnic să ne amintim ceva; scotocim atunci în toată provizia noastră de gânduri, pentru a găsi unul care să fie asociat cu cel pe care îl căutăm; dacă acesta din urmă a fost găsit, celălalt se prezintă de la sine. În general, oricine vrea să provoace o amintire, caută mai întâi un fir de care această amintire este suspendată prin asocierea de idei. Pe aceasta se bazează mnemotehnica: ea vrea să ne înarmeze cu mijloace proprii să ne amintească uşor conceptele, gândurile sau cuvintele pe care suntem interesaţi să le conservăm. Nenorocirea este că aceste mijloace au nevoie să fie găsite la rândul lor şi că trebuie pentru aceasta alte mijloace. Un exemplu va accentua şi mai mult acest rol al cauzei

ocazionale în amintire; o persoană care a citit o culegere de vreo cincizeci de anecdote, închide cartea; uneori îi este imposibil, chiar imediat după lectură, să își amintească vreuna; o cauză ocazională se prezintă, sau îi vine o idee având legătură cu una din anecdote, de îndată memoria acesteia îi revine, și după împrejurări cea a celorlalte patruzeci și nouă. Și aceasta este adevărat pentru oricare alt gen de lectură. În fond memoria imediată a cuvintelor, cea care nu este produsă de artificii mnemotehnice și prin urmare facultatea de a vorbi în întregime, se bazează în mod imediat pe asocierea de idei. Căci a învăța o limbă, înseamnă a lega atât de intim un cuvânt de un concept, încât conceptul antrenează întotdeauna cuvântul și - cuvântul conceptul. Același procedeu se manifestă în detaliu de fiecare dată când învățăm un nume propriu nou. Numai că uneori nu îndrăznim să legăm ideea unei persoane, a unui oraș, a unui fluviu, a unui munte, a unei plante, a unui animal, de numele care le reprezintă, cu o asemenea forță încât să ni le amintească de la sine; în acest caz recurgem la un artificiu mnemotehnic și legăm imaginea persoanei sau a lucrului de o calitate intuitivă oarecare al cărei nume este conținut în numele acestora. Dar acesta nu este decât un eșafodaj provizoriu de care ne servim pentru a ne susține gândurile; îl abandonăm mai târziu, când asociația de idei devine imediată. Această căutare a unui fir conducător al amintirii capătă un caracter deosebit de accentuat, când am uitat un vis în momentul trezirii, și căutăm zadarnic ceea ce cu câteva minute mai înainte ne era atât de prezent și de clar, și acum a dispărut complet; atunci stăm la pândă în așteptarea unei impresii care a rămas, firul conducător capabil să readucă întreg visul în conștiință. După Kiefer (Tellurismus, T. II § 271), un semn sensibil găsit la trezire îți permite să-ți amintești și de somnul corespunzător somnambulismului magnetic. Această imposibilitate a oricărui gând de a intra în conștiință fără a fi determinat de ceva face ca, atunci când ne propunem să săvârșim un act într-un moment anume, să trebuiască sau să ne gândim la el fără încetare, sau să contăm pe o cauză ocazională oarecare care va surveni la momentul dorit pentru a ne trezi atenția, sau pe o impresie sensibilă în raport cu neatenția noastră, sau pe o idee venită și ea pe calea asocierii. Aceste două tipuri de cauze ocazionale intră în categoria motivelor. -În fiecare dimineață la trezire, conștiința este o masă goală, dar care reușește repede să se umple. Înainte de orice cadru în care ne găseam în ajun ne amintește ce am gândit în acel cadru; vin să se adauge evenimentele din ziua precedentă, și astfel un gând îl atrage

pe altul, până când ne apare din nou în minte ceea ce ne preocupa ieri. Sănătatea minţii depinde de ordinea şi de şirul raţional al acestor asocieri; nebunia, dimpotrivă, aşa cum vom arăta în Cartea a treia, se produce atunci când memoria înlănţuirii vieţii noastre trecute prezintă mari lacune. Cât despre somn, acesta întrerupe complet firul amintirii care are nevoie să fie reluat în fiecare dimineaţă; acest fapt explică imperfecţiunile înseşi ale acestei reluări; astfel o melodie care seara ne revenea în minte până la obsesie, nu o putem uneori regăsi a doua zi.

O excepţie aparentă de la această lege se prezintă: când un gând sau o imagine iau naştere în sinea noastră, fără să avem conştiinţa a ceea ce le-a determinat. Dar avem în general de a face cu o iluzie: cauza ocazională era foarte slabă, gândul dimpotrivă atât de luminos şi de interesant a îndepărtat pe loc cauza din domeniul conştiinţei; uneori cauza acestor apariţii subite şi neprevăzute poate consta în impresii fizice, sau de la o parte a creierului asupra celeilalte, sau de la sistemul nervos organic asupra creierului.

Dar în realitate, procesul gândurilor noastre intime nu este atât de simplu ca în teorie; în acesta, într-adevăr, multe elemente realmente distincte se găsesc amestecate şi studiate împreună. Pentru a realiza acest fapt, să comparăm conştiinţa cu o apă de o oarecare adâncime; gândurile cu adevărat conştiente nu formează decât suprafaţa; masa, dimpotrivă, este formată din gânduri confuze, sentimente vagi, ecoul intuiţiilor şi experienţei noastre în general, toate acestea strâns legate de dispoziţia proprie voinţei noastre care este nucleul însuşi al fiinţei. Or, masa conştiinţei noastre este într-o mişcare perpetuă, în proporţie, bineînţeles, cu vivacitatea noastră intelectuală şi datorită acestei agitaţii continue urcă la suprafaţă imagini precise, gânduri clare şi distincte exprimate în cuvinte şi decizii determinate de voinţă. Rar procesul gândirii şi voinţei noastre se găseşte în întregime la suprafaţă, constă adică într-un şir de judecăţi care pot fi net detaşate. Desigur, noi ne străduim să ajungem la o combinaţie clară a întregii noastre vieţi psihologice, pentru a putea da socoteală de ea în faţa altora; dar elaborarea materialelor venite din afară şi care trebuie să devină gânduri se fac de obicei în adâncurile cele mai obscure ale fiinţei noastre; nu suntem mai conştienţi de ea decât de transformarea alimentelor în sucuri şi în substanţe întăritoare. De aceea noi nu putem adesea să ne dăm seama de naşterea gândurilor noastre cele mai adânci; ele provin din partea cea mai misterioasă a fiinţei noastre intime. Judecăţi, gânduri, decizii ies pe neaşteptate la suprafaţă din

aceste adâncuri şi sunt pentru noi înşine un obiect de uimire. O scrisoare ne aduce veşti neprevăzute şi importante, care ne tulbură gândurile şi motivele; pe moment, ne debarasăm de acest element nou şi nu ne mai gândim la el; câteva zile după aceea, a doua zi uneori, situaţia creată de noua ordine a lucrurilor şi deciziile pe care le comportă ne apar cu claritate în minte. Conştiinţa nu este decât suprafaţa minţii; la fel ca pentru pământ, noi nu cunoaştem decât scoarţa acestuia din urmă, nu şi interiorul.

Tocmai am expus legile asociaţiei de idei. Ceea ce o pune pe aceasta însăşi în mişcare este în ultimă instanţă şi în tainele fiinţei noastre. Voinţa este cea care îndeamnă intelectul, servitorul său, să coordoneze gândurile, în măsura puterilor sale, să amintească ceea ce este asemănător, actual, să recunoască principiile şi consecinţele; căci este în interesul Voinţei ca gândirea să se exercite cât mai mult posibil pentru a ne orienta dinainte pentru toate cazurile care s-ar putea ivi. De aceea forma principiului raţiunii care regizează asociaţia este, la urma urmei, legea motivaţiei, căci Voinţa subiectului gânditor este cea care guvernează senzorialul şi îl determină să continue, în cutare sau cutare direcţie, analogia sau oricare altă raţiune a asocierii. Şi la fel cum aici legile conexiunii ideilor au ca bază Voinţa, la fel conexiunea cauzală a corpurilor în lumea reală are în realitate ca fundament Voinţa care se manifestă în fenomenele lor. De aceea explicaţia prin cauze nu este niciodată absolută, ea ne trimite întotdeauna la forţe naturale, condiţia raporturilor de cauzalitate, şi a căror esenţă este tocmai Voinţa ca lucru în sine. Dar anticipez asupra cărţii următoare.

Cum cauzele ocazionale exterioare (sensibile) ale prezenţei reprezentărilor în conştiinţă, ca şi cauzele interioare (asociaţia de idei) acţionează continuu, şi aceasta independent unele de altele, asupra conştiinţei, cursul gândurilor noastre este frecvent întrerupt şi astfel se produce o oarecare fărâmiţare şi confuzie a gândirii. Aceasta este de altfel una din imperfecţiunile esenţiale ale intelectului, despre care vom vorbi într-un capitol special.

CAPITOLUL XV

Despre imperfecţiunile esenţiale ale intelectului nostru

Forma conştiinţei noastre de sine este timpul, nu spaţiul. De aceea gândirea noastră nu are ca intuiţia trei dimensiuni, ci una singură; ea evoluează după o linie fără lăţime şi adâncime. Tocmai aceasta este cauza celei mai mari dintre imperfecţiunile esenţiale ale intelectului nostru. Într-adevăr, nu putem cunoaşte lucrurile decât *succesiv* şi într-un acelaşi moment nu avem decât conştiinţa unui singur lucru; şi aceasta cu condiţia de a uita pentru un timp tot restul, de a nu mai fi conştienţi de el, ceea ce este totuna cu a spune că acest rest încetează provizoriu să existe pentru noi. În această privinţă, intelectul poate fi comparat cu un telescop al cărui câmp de observaţie ar fi foarte restrâns, căci conştiinţa noastră nu este în stare stabilă, ci într-un flux perpetuu. Intelectul nu se manifestă decât succesiv; pentru a sesiza ceva, trebuie să lase să-i scape altceva, nereţinând din acesta decât urma care încet- încet devine tot mai slabă. Gândul care mă preocupă intens în acest moment va dispărea în curând cu totul; o noapte de somn bun, şi este posibil să nu-l mai regăsesc niciodată, doar dacă nu este legat de un interes al meu personal, adică de voinţa mea care este mereu prezentă şi stăpână.

În această imperfecţiune a intelectului trebuie căutată cauza caracterului rapsodic şi adesea *fragmentar al cursului gândurilor noastre* (am atins deja acest punct la sfârşitul capitolului precedent) şi acest caracter, la rândul lui, dă naştere *dispersiei* inevitabile a gândirii noastre. Impresiile simţurilor sunt cele care, invadând-o, o tulbură şi o întrerup, impunându-i în fiecare moment lucrurile cele mai stranii; asocierea, datorită căreia un gând atrage un altul, este cea care o alungă; în sfârşit, intelectul singur nu este deloc în stare să se fixeze multă timp şi într-un mod susţinut asupra aceluiaşi gând; ochiul, când rămâne multă vreme aţintit asupra aceluiaşi obiect, ajunge să nu mai vadă; contururile se amestecă unele cu celelalte se confundă şi totul se preface în beznă; la fel, o meditaţie continuă asupra aceluiaşi obiect face confuz gândul puţin câte puţin, îl slăbeşte şi îl aduce într-o stare de toropeală. De aceea orice meditaţie sau deliberare, când are şansa

de a nu întâlni piedici în cale, fără ca totuşi să ajungă la capăt, chiar când ea priveşte lucrul cel mai important pentru noi, trebuie după un timp, a cărui măsură este strict individuală, să fie provizoriu concediată din conştiinţă; oricât de tare ne-ar preocupa, ea trebuie să cedeze locul unor ocupaţii neînsemnate şi indiferente; asemeni căldurii în apa rece, ea este *latentă*. Când o reluăm mai târziu, ne apare ca un lucru nou; ne orientăm în ea din nou, deşi mult mai rapid; exercită din nou asupra voinţei o impresie plăcută sau neplăcută. Între timp, noi înşine nu rămânem neschimbaţi. La fel cum amestecul fizic al sucurilor şi tensiunea nervilor se modifică fără încetare, la fel se modifică dispoziţia şi vederile noastre, fără a mai pune la socoteală reprezentările străine de ocupaţia noastră principală şi care în intervalul dat ne-au ocupat conştiinţa lăsând în ea ceva din ecoul lor care va determina, într-o oarecare măsură, natura reprezentărilor ulterioare. Astfel, acelaşi obiect ne va apărea sub aspecte foarte diferite după cum îl vedem dimineaţa, seara, după-amiaza sau a doua zi. Aceste vederi contrare ni se impun, îndoiala noastră creşte. De aceea spunem uneori că lăsăm în pace o problemă şi cerem pentru o hotărâre de oarecare importanţă un timp de gândire destul de lung. Dacă această constituţie specială a intelectului nostru se datorează însăşi slăbiciunii lui şi prezintă mari inconveniente, nu înseamnă că nu are în felul ei şi avantaje; într-adevăr, din această dispersie a gândirii şi din această transformare fizică, noi ieşim relativ alţii, ajungem străini oarecum de problema noastră; ne întoarcem la ea proaspeţi şi astfel ne este posibil să o privim de mai multe ori sub aspecte sensibil diferite. -Reiese din toate acestea că gândirea umană şi conştiinţa sunt fragmentare prin însăşi natura lor; de aceea rezultatele teoretice sau practice obţinute prin apropierea unor astfel de fragmente sunt aproape întotdeauna defectuoase. Conştiinţa noastră gânditoare seamănă cu o lanternă magică, în focarul căreia nu poate apărea în acelaşi timp decât o imagine; fiecare imagine, chiar când ea reprezintă tot ce este mai nobil, este obligată să dispară în curând şi să facă loc apariţiilor celor mai eterogene şi chiar celor mai vulgare. Când este vorba de problemele vieţii practice, schiţezi în linii mari planurile şi proiectele cele mai importante; acestora vin să li se subordoneze altele, ca mijloace în raport cu scopul şi acestora apoi li se subordonează altele şi aşa mai departe coborând până la detaliile execuţiei concrete. Dar ordinea de drept a acestor diverse planuri nu este nicidecum respectată în execuţie şi în timp ce spiritul ne este absorbit de planurile cele mai grandioase şi generale, avem de luptat

împotriva detaliilor meschine şi a grijilor de moment. Această intervertir accentuează şi mai mult caracterul discontinuu al conştiinţei noastre. De altfel, activitatea teoretică a spiritului ne face improprii pentru lucrurile vieţii practice şi *vice versa*.

Deoarece întreaga noastră gândire este astfel dispersată şi fragmentară, deoarece reprezentările cele mai eterogene se lovesc şi se încrucişează până şi în creierul cel mai bine organizat, rezultă că noi nu avem în realitate decât o semi-conştiinţă şi că nu avansăm decât pe dibuite în labirintul vieţii noastre şi în tenebrele cercetărilor pe care le întreprindem; momente de mare claritate, aşemeni fulgerelor ne iluminează uneori calea. Dar la ce te poţi aştepta de la nişte minţi dintre care şi cea mai înţeleaptă este în fiecare noapte teatrul viselor celor mai ciudate şi nesăbuite, şi care trebuie, la ieşirea din această stare de confuzie, să îşi reia meditaţiile anterioare? Evident, o conştiinţă supusă unor asemenea limite nu este deloc chèmată să aprofundeze enigma universului, şi fiinţele de o esenţă mai rară, al căror intelect nu ar reacţiona la forma timpului şi a căror gândire ar fi într-adevăr una şi completă, ar privi desigur cu milă pretenţia noastră de a sonda infinitul. Mă miră chiar când văd că nu izbutim să ne recunoaştem în acest chassé croisé[1] de gânduri fragmentare şi reprezentări de tot felul; că în loc să ajungem la o confuzie totală a ideilor, reuşim să le ordonăm în mod armonios. Desigur, trebuie să fie în toate un fir unic de-a lungul căruia totul se aliniază; dar ce este acest fir? Memoria singură nu poate explica această coeziune, căci ea are limite esenţiale de care voi vorbi în curând, fără a mai pune la socoteală faptul că este imperfectă şi infidelă.„Eul logic" sau „unitatea sintetică transcedentală a apercepţiei" -sunt expresii şi explicaţii ce nu vor servi prea mult la lămurirea problemei; acest eu şi această unitate vor aminti mai curând multora dintre noi acest vers neinteligibil:

Văd bine că barba ta este creaţă, dar nu ridică zăvorul.

Propunerea lui Kant:„Eul gânditor trebuie să însoţească toate reprezentările noastre" este insuficientă; căci eul este o mărime necunoscută, adică un mister pentru el însuşi. Ceea ce dă conştiinţei noastre unitate şi coeziune, ceea ce îi traversează toate reprezentările, ceea ce este baza şi suportul său permanent, acest ceva nu poate fi determinat de conştiinţă şi prin urmare nu poate fi o reprezentare; nu este ceva anterior conştiinţei, este rădăcina arborelui, al cărei fruct este conştiinţa. Această bază, spun eu, este Voinţa; ea singură este

[1] Chassé croisé -mişcare spre dreapta sau spre stânga (la dans) n.t.

imuabilă şi absolut identică şi a dat naştere conştiinţei conform propriilor sale scopuri. De aceea Voinţa este cea care dă unitate conştiinţei, cea care leagă toate reprezentările şi gândurile; ea este în oarecare măsură nota fundamentală care le însoţeşte pe toate. Fără Voinţă intelectul nu ar avea mai multă unitate de conştiinţă decât o oglindă în care se reflectă când acest lucru când celălalt; cel mult ar avea tot atât cât o oglindă convexă ale cărei raze se concentrează într-un punct imaginar situat în spatele suprafeţei sale. Voinţa singură este elementul permanent şi imuabil al conştiinţei. Ea stabileşte o legătură între toate gândurile, face din ele mijloace pentru scopurile ei personale, le dă culoarea caracterului, a dispoziţiei şi a interesului său, regizează atenţia şi ţine în mână firul motivelor, resorturi supreme ale memoriei şi ale asociaţiei de idei; de Voinţă în fond se vorbeşte de fiecare dată când„eul" este prezent într-o judecată. Ea este deci adevărata, suprema unitate a conştiinţei, legătura funcţiilor şi actelor sale; fără a ţine ea însăşi de intelect, este sursa acestuia, principiul şi legea.

Forma timpului, dispoziţia unilineară a reprezentărilor noastre în virtutea căreia intelectul nu poate sesiza un lucru decât renunţând la altul, dă naştere în acelaşi timp cu dispersia gândirii, *facultăţii noastre de a uita.* Cea mai mare parte a lucrurilor la care am renunţat nu le vom mai sesiza din nou, cu atât mai mult cu cât pentru a le sesiza din nou trebuie să recurgem la principiul raţiunii, să utilizăm adică o cauză ocazională pe care asocierea de idei şi motivaţia trebuie să ne-o furnizeze (pe de altă parte este adevărat că această cauză ocazională poate fi chiar foarte îndepărtată şi foarte slabă, numai dacă interesul subiectului nu ne face foarte sensibili la ea). Memoria, cum am arătat deja în *Eseul* meu asupra *Principiului raţiunii,* nu este un rezervor, ci o simplă dispoziţie de a ne aminti cutare sau cutare reprezentare; trebuie deci ca prin repetiţie să ţinem constant aceste reprezentări în mişcare, fără de care ele se pierd. De aceea chiar ştiinţa celui mai erudit nu există decât virtual ca dispoziţie dobândită în vederea provocării anumitor reprezentări; în momentul de faţă el este limitat la o reprezentare unică şi nu are conştiinţa clară decât a acesteia. De unde un contrast ciudat între ceea ce ştie potenţial şi ceea ce ştie în fapt, adică între ştiinţa şi gândirea sa de fiecare moment; prima este o masă abundentă şi oarecum haotică, cealaltă o singură reprezentare distinctă. Raportul este acelaşi ca între stelele nenumărate de pe cer şi câmpul de observaţie îngust al telescopului. Acest contrast apare într-o lumină izbitoare, când eruditul caută să aibă o conştiinţă clară a

ceva anume din ştiinţa sa; îi trebuie pentru a-l scoate din haos, timp şi efort. Rapiditatea acestei amintiri este un dar special, dar variază după zi şi oră. De aceea uneori memoria ne lasă în puncte în care de obicei ne serveşte prompt. Această consideraţie trebuie să ne determine să ne exersăm privirea, să ne fortificăm judecata mai curând decât să mărim suma cunoştinţelor; să nu uităm că este mai preţioasă *calitatea* cunoştinţelor decât *cantitatea* lor. Aceasta nu dă cărţilor decât un format gros, cealaltă le conferă soliditate şi stil; calitatea este o mărime *intensivă*, cantitatea este mai extensivă. Calitatea constă în precizia şi integritatea conceptelor, în puritatea şi exactitatea cunoştinţelor intuitive care le serveşte ca fundament; de aceea orice ştiinţă, în toată alcătuirea ei este pătrunsă de ea şi capătă valoare prin ea. O cantitate mică de cunoştinţe, a căror calitate este bună, serveşte mai mult decât o mare cantitate, dar de proastă calitate.

Cunoaşterea cea mai perfectă şi cea mai suficientă este cunoaşterea intuitivă; dar ea se mărgineşte la particular, la individual. Reunirea multiplului şi diversului într-o aceeaşi reprezentare nu este posibilă decât prin *concept*, adică prin suprimarea diferenţelor; aici deci reprezentarea este un gen foarte imperfect. Este adevărat că şi particularul poate fi sesizat imediat ca ceva general, şi aceasta sub forma Ideii platoniciene; dar urmând acest procedeu pe care l-am analizat în Cartea a treia, intelectul depăşeşte limitele individualităţii şi ale timpului, şi de altfel acest procedeu nu este decât o excepţie.

Aceste imperfecţiuni esenţiale inerente intelectului nostru sunt şi mai agravate de o influenţă perturbatoare care îi este oarecum exterioară, dar care se produce în mod fatal, vreau să vorbesc de influenţa pe care Voinţa o execută asupra tuturor operaţiilor intelectului de îndată ce este interesată de rezultatul lor. Orice pasiune, chiar orice înclinaţie şi orice antipatie îşi lasă amprenta asupra obiectelor cunoaşterii. Experienţa de fiecare zi ne arată cât sunt de prezente dorinţa şi speranţa; datorită lor, ceea ce este aproape imposibil ne pare verosimil şi sigur, şi devenim într-o oarecare măsură incapabili să apreciem raţiunile adverse. Teama acţionează într-un mod analog, şi la fel orice părere preconcepută, orice hotărâre, orice interes, orice pornire, orice tendinţă a Voinţei. În sfârşit, în afara tuturor acestor imperfecţiuni, intelectul îmbătrâneşte odată cu creierul, vreau să zic că, asemeni funcţiilor fiziologice, îşi pierde din energie odată maturitatea depăşită, şi atunci imperfecţiunile sale se accentuează şi mai mult.

Totuși nu ne vom mira de această constituție defectuoasă a intelectului dacă avem în vedere originea și destinația lui, așa cum le-am expus în Cartea a doua. Natura a pus intelectul în slujba unei voințe individuale; de aceea el are ca unică funcție cunoașterea obiectelor în măsura în care ele sunt susceptibile să devină motivele unei astfel de voințe, dar nu aprofundarea lor, sesizarea esenței în sine a acestora. Intelectul uman nu este decât un grad superior al intelectului animal; și dacă acesta este în întregime mărginit la prezent, al nostru păstrează și el puternice urme ale acestei limitări. De aceea memoria noastră, facultatea noastră de a ne aminti este ceva foarte imperfect; ca parte neînsemnată ne amintim, din ceea ce am făcut, am îndurat, am învățat, am citit! Tot pentru același motiv ne este atât de greu să ne desprindem de impresia de moment. - Inconștiența este starea primă și naturală a oricărui lucru, prin urmare și fondul de unde se ivește, la unele specii, conștiința, eflorescență supremă a inconștienței; iată de ce aceasta predomină întotdeauna în ființa noastră intelectuală. Cea mai mare parte a ființelor sunt private de conștiință; ele acționează totuși după legile finii lor, adică ale voinței. Plantele au cel mult un sentiment foarte vag care se apropie de conștiință, la animalele cu totul inferioare aceasta seamănă cu o lumină crepusculară. Dar chiar după ce a traversat toată seria animală și s-a ridicat în om până la rațiune, inconștiența vegetativă care a suferit această transformare, nu este mai puțin baza acestor forme superioare, care sunt formele ei; influența sa se face simțită în nevoia de somn și în imperfecțiunile mai sus studiate ale oricărui intelect născut din funcții fiziologice; dar nu cunoaștem vreun intelect care să fie altfel.

Aceste imperfecțiuni esențiale de care am vorbit sunt întotdeauna amplificate în cazurile particulare de imperfecțiunile neesențiale. Intelectul nu este niciodată în toate privințele ceea ce ar putea fi; perfecțiunile de care este susceptibil sunt atât de divergente, încât se exclud. De aceea nimeni nu poate fi în același timp Platon și Aristotel, Shakespeare și Newton, Kant și Goethe. Imperfecțiunile intelectului fac foarte bine casă împreună și de aceea el rămâne în realitate mult sub ceea ce ar putea fi. Funcțiile lui depind de atâtea condiții -condiții pe care în *fenomen*, care singur ni le dă, le sesizăm numai sub formă anatomică și fiziologică -încât un intelect, chiar excelent într-un punct unic, este o minune dintre cele mai rare a naturii. De aceea producțiile unui astfel de individ sunt consecvente timp de milenii, ce spun eu? fiecare din aceste relicve dobândește valoarea unei bijuterii dintre

cele mai preţioase. De la un astfel de intelect până la imbecilitate, degradările sunt nenumărate. Aşadar, *orizontul intelectual* al oamenilor este foarte variabil. Orizontul cel mai îngust este al aceluia care nu îmbrăţişează decât prezentul imediat; este acela al animalului; altele mai largi îmbrăţişează, în ordinea unei întinderi crescânde, ora apropiată, ziua toată, a doua zi, săptămâna, anul, viaţa, secolele, mileniile, în sfârşit orizontul conştiinţei umane se întinde la infinit, deşi ea nu îl întrevede decât vag şi ca într-un crepuscul; şi de aceea această viziune, oricât de obscură ar fi, conferă gândurilor noastre un caracter elevat. -În afară de aceasta diferenţa dintre intelecte apare în rapiditatea gândirii, calitate foarte importantă şi care comportă tot atâtea deosebiri cât viteza diverselor puncte ale spiţei de la o roată care se învârte. După gradul de rapiditate al gândirii vom putea lăsa mai mult sau mai puţin în urmă limitele cunoştinţelor noastre şi împinge mai mult sau mai puţin departe înlănţuirea principiilor şi consecinţelor; într-adevăr, tensiunea maximă a facultăţii de a gândi nu poate persista decât un timp foarte scurt, şi totuşi în acest scurt interval trebuie sesizat un gând în toată integritatea sa, de aceea ceea ce contează este rapiditatea cu care intelectul urmăreşte ideea şi distanţa pe care o poate parcurge în acest timp. Pe de altă parte, rapiditatea concepţiei poate fi compensată de persistenţa efortului de atenţie. Probabil că încetineala susţinută a gândirii îl face pe matematician, în timp se rapiditatea concepţiei constituie geniul; aici avem de a face cu un zbor îndrăzneţ, acolo cu un mers sigur, pas cu pas, pe un teren solid. Totuşi acest ultim mod de a proceda este insuficient chiar şi în ştiinţe, atunci când este vorba să înţelegi nu doar simple mărimi ci şi esenţa fenomenelor; este ceea ce dovedeşte teoria culorilor a lui Newton şi flecăreala lui Biot despre inelele colorate, teorie care este de altfel în raport cu întreaga optică atomistică a francezilor, cu moleculele lor de lumină şi într-un mod general cu ideea lor fixă de a vrea să reducă totul în natură la simple efecte mecanice. -În sfârşit această diferenţă individuală a inteligenţelor se manifestă mai ales în *gradul de calitate al înţelegerii*, şi prin urmare în *precizia întregii gândiri*. Unul a înţeles deja acolo unde un altul nu începe decât să remarce; acesta a ajuns deja la capăt când celălalt nu este decât la început; unul deţine soluţia care pentru celălalt mai constituie o problemă. Această diferenţă se bazează pe *calitatea* gândirii şi ştiinţei despre care am vorbit. La fel ca în apartamente, în creier este mai multă sau mai puţină lumină. Simţi această calitate a întregii gândirii de îndată ce ai citit numai câteva pagini dintr-un

scriitor. Căci, pentru a înțelege, a trebuit în oarecare măsură să te servești de **modul de a vedea și a simți al autorului**; de aceea, chiar înainte de a ști ce a gândit, vezi deja cum gândește; cunoști constituția *formală*, structura gândirii sale, structură care rămâne aceeași, oricare ar fi obiectul care îl preocupă și care determină ordinea ideilor și stilul. Stilul este cel care ne revelă alura unui scriitor, ușurința, supletea, zborul unui spirit înaripat sau încetineala unei gândiri stângace, greoaie și prozaice. Așa cum limba este reflexul spiritului unui popor, la fel stilul este reflexul imediat și fizionomia proprie spiritului unui autor. Dacă o carte ne angajează într-o ordine de idei mai obscure decât cele ale propriei noastre gândiri, să o aruncăm cât colo, doar dacă nu căutăm în ea idei, ci numai fapte. Nu vom avea într-adevăr de profitat decât de scriitorul a cărui inteligență este mai pătrunzătoare și mai precisă decât a noastră, care ne activează gândirea și nu o zădărnicește cum face mintea obtuză care ar vrea să ne potrivim pasul după mersul ei de țestoasă; a gândi cu capul celui dintâi este pentru noi o ușurare vădită și un progres, căci ne simțim purtați de ea acolo unde nu am fi putut ajunge cu propriile noastre forțe. Goethe îmi spunea într-o zi că, de fiecare dată când citea o pagină din Kant, i se părea că intră într-o cameră foarte luminoasă. O minte prost alcătuită nu este astfel numai pentru că fiind strâmbă judecă fals, ci înainte de toate pentru că gândirea ei, în ansamblu, este lipsită de precizie. Astfel, când privim printr-un telescop prost, toate conturile ne apar indistincte și șterse, și diversele obiecte se amestecă și se confundă. Asemenea minți nici măcar nu încearcă să introducă puțină precizie în conceptele lor: neputința intelectuală le face să dea înapoi în fața acestei sarcini. Ele se complac într-un clar-obscur și pentru a trăi așa cu conștiința împăcată, caută să te atragă cu cuvinte, acelea de preferință care desemnează concepte nedeterminate, foarte abstracte, neobișnuite și greu de explicat, ca de exemplu: infinitul și finitul, sensibilul și suprasensibilul, ideea ființei, ideile rațiunii, absolutul, ideea binelui, divinul, libertatea morală, puterea de a se produce pe sine, ideea absolută, subiectul -obiect, etc. Mulțumite de ele însele, merg semănând vorbe de jur împrejur; cred într-adevăr că aceste sunete exprimă idei, și pretind că toată lumea se declară satisfăcută; căci pentru ele culmea cea mai înaltă a înțelepciunii stă tocmai în a avea o rezervă de vorbe gata făcute pentru orice problemă nouă care se prezintă. Tocmai aceasta este caracteristica minților prost alcătuite, de a nu căuta nimic dincolo de cuvinte, de a se mărgini la acestea cu o ușurătate nemaipomenită; cauza este în incapacitatea

lor de a-şi forma concepte precise de îndată ce depăşesc cercul obişnuit şi cotidian al reprezentărilor; în aceasta constă slăbiciunea şi inerţia intelectului lor.

Se pare chiar că au conştiinţa secretă a acestei slăbiciuni, conştiinţă care la savant se aliază cu dura necesitate necunoscută de timpuriu, de a trece drept o fiinţă gânditoare; şi tocmai pentru a face faţă acestei exigenţe, el ţine întotdeauna în rezervă o asemenea provizie de cuvinte gata făcute. Trebuie să fie într-adevăr un spectacol vesel să vezi un profesor de soiul acesta debitând de la înălţimea catedrei şi cu toată bună credinţa o asemenea adunătură de cuvinte lipsite de înţeles; el vorbeşte cu toată însufleţirea, imaginându-şi că enunţă idei; şi în faţa lui se găsesc studenţi care, şi ei de bună credinţă şi animaţi de aceeaşi iluzie, ascultă cu reculegere şi iau notiţe. În fond, nici unul dintre ei nu trece dincolo de cuvinte şi în sala de curs nu este nimic real în afara acestor cuvinte înseşi şi a scârţâitului peniţelor pe hârtie. Această dispoziţie stranie de a te mulţumi cu cuvinte contribuie mai mult decât orice la perpetuarea erorilor. Înarmaţi cu cuvinte şi fraze moştenite de la generaţiile precedente, fiecare trece cu inima uşoară pe lângă multiplele probleme de conţinut şi obscurităţile în exprimare, nici unul nu se gândeşte să se preocupe de ele şi astfel erorile se transmit peste secole, din carte în carte, aşa încât o minte care gândeşte cu adevărat, mai ales când este încă tânără, începe să se îndoiască şi să se întrebe dacă nu cumva este singurul care nu poate înţelege toate acestea, sau dacă ceea ce i se prezintă nu este chiar de neînţeles; dacă problema pe care o evită toţi cu o gravitate comică, luând-o pe aceeaşi scurtătură, nu este în realitate o problemă, sau dacă numai ei nu vor să o vadă. Multe adevăruri nu sunt scoase la iveală numai pentru că nimeni nu are curajul să pună deschis problema şi să o abordeze pe faţă. -Dimpotrivă, precizia gândirii proprie spiritelor eminente şi claritatea conceptelor acestora fac ca adevărurile deja cunoscute, când sunt expuse de aceste spirite, să apară sub o lumină şi cu un farmec nou. Când le asculţi sau când le citeşti, este ca şi cum ai schimba un telescop prost cu unul bun. Să citim numai, pentru a ne convinge, în *Scrisorile lui Fuler către o prinţesă*, expunerea despre adevărurile fundamentale ale mecanicii şi opticii. Diderot gândeşte la fel ca mine când spune în *Nepotul lui Rameau*, că numai maeştrii desăvârşiţi sunt capabili să prezinte bine elementele unei ştiinţe, tocmai pentru că numai ei înţeleg cu adevărat lucrurile şi pentru că la aceştia cuvintele nu iau niciodată locul gândurilor. Dar trebuie ştiut, minţile prost

alcătuite sunt regula, cele bune excepţia; spiritele eminente sunt foarte rare şi geniul este un monstru. Altfel, cum se face că specia umană, care se compune din sute de milioane de indivizi, a putut lăsa, după şaizeci de secole, atâtea lucruri nedescoperite, neinventate, negândite şi neexprimate! Intelectul cere ca funcţie naturală doar grija conservării individului şi în general abia face faţă acestei îndatoriri. -Natura de altfel a procedat în mod înţelept neacordând majorităţii un grad de inteligenţă superior; căci unui spirit mărginit îi va veni mai uşor să cuprindă cu mintea cele câteva obiecte simple care constituie sfera activităţii sale şi să-i manipuleze pârghiile, decât ar face-o un spirit eminent a cărui privire îmbrăţişează o sferă mult mai încăpătoare şi care foloseşte pârghii puternice. Astfel insecta vede cu o precizie minuţioasă, şi mult mai bine decât noi, tot ce se găseşte în tulpinile şi frunzele în care trăieşte, dar nu zăreşte omul care se găseşte la trei paşi de acolo. În acest sens vorbim de şiretenia prostului şi trebuie înţeles paradoxul: „Este un mister în mintea oamenilor care nu au minte". Geniul în viaţa practică este tot atât de folositor cât un telescop la teatru. -Prin urmare, în ceea ce priveşte intelectul, natura este foarte aristocratică. Diferenţele pe care le-a stabilit aici sunt mai considerabile decât cele pe care le fixează într-o societate naşterea, rangul, bogăţia sau separarea castelor; dar la fel ca în celelalte aristocraţii, există şi aici o mie de plebei la un nobil, milioane la un prinţ, şi marea masă nu este dect mitocănime „*mob, rabble*, mojicime"[1]. Să nu uităm totuşi că între ierarhia stabilită de natură şi cea pe care o consacră convenţia, contrastul este ţipător; ar trebui aşteptată venirea unei vârste de aur pentru a-l vedea pe fiecare pus la locul care i se cuvine. Până atunci, cei care sunt bine plasaţi într-o ierarhie sau alta au în comun faptul că trăiesc şi unii şi ceilalţi într-o izolare dispreţuitoare, la care Byron face aluzie când spune:

To feel me in the solitude of kings,
Without the power that makes them bear a crown[2].

Căci intelectul este un principiu de diferenţiere, aşadar de separare. Diversele sale varietăţi, mai mult decât diferenţele de educaţie, dau fiecăruia alte concepte, datorită cărora fiecare trăieşte într-o lume în care nu se întâlneşte decât cu egalii săi; pe ceilalţi nu poate coborî decât să-i cheme de departe şi să încerce să se facă înţeles de ei.

---

[1] În textul originar apar fr. la canaille (n.t.)

[2] Să înduri izolarea regilor, dar să fii privat de puterea care îi face să poarte coroana

Marile diferențe în gradul de inteligență și în dezvoltarea intelectuală sapă între oameni o mare prăpastie; bunătatea sufletească singură o poate trece, ea este principiul unificator care îi identifică pe *unii cu alții în propriul* eu. Dar în orice caz unirea nu este decât morală, nu va fi niciodată intelectuală. Conversația unui mare spirit cu un spirit de rând, chiar când educația lor a fost sensibil aceeași, seamănă cu o călătorie pe care ar face-o împreună un om pe un cal focos și un pieton. La drept vorbind, călărețul poate coborî pentru o vreme pentru a merge alături de celălalt, deși în acest caz nerăbdarea calului îl pune în mare încurcătură.

Dar nimic nu ar exercita o mai fericită influență asupra spiritului public decât recunoașterea acestei *aristocrații intelectuale de la natură*. Ar înțelege atunci că acolo unde nu este vorba decât de fapte pentru a pune în valoare experiențe de viață, povestiri de călătorie, formulare, cărți de istorie și cronici, un creier normal poate fi de-ajuns; dar când numai gândirea este în joc, mai ales cea a cărei materie, ale cărei date se găsesc sub ochii oricui și nu contează deci decât a gândi *înaintea* celorlalți, ar înțelege, zic eu, că pentru această muncă trebuie o superioritate vădită și înnăscută pe care numai natura o conferă și aceasta foarte rar; și că nimeni nu merită să fie ascultat când nu a dat semne că are această superioritate. Dacă publicul ar putea fi convins de acest adevăr și l-ar asimila, nu ar mai pierde un timp prețios, care îi este măsurat cu zgârcenie, citind pentru a se educa producțiile unor spirite vulgare, elucubrațiile filosofice și poetice care apar zilnic; nu s-ar mai repezi cu aviditate asupra celor mai recente cărți, copil mare care își închipuie că scrierile sunt ca ouăle, că trebuie înghițite proaspete; ci ar rămâne la operele câtorva spirite de elită din toate timpurile și de toate națiunile, ar căuta să le cunoască și să le înțeleagă și astfel ar ajunge să aibă o cultură adevărată. Atunci am fi cruțați și de acele mii de producții care, asemeni buruienilor, nu lasă să încolțească sămânța bună.

CAPITOLUL XVI

Despre uzul practic al raţiunii şi despre stoicism

În capitolul şapte am demonstrat că în teorie deducerea conceptelor ajunge la rezultate mediocre, şi că pentru a ajunge la ceva mai bun trebuie să te adresezi intuiţiei înseşi, ca sursă a întregii cunoaşteri. În practică este cu totul altfel; aici doar animalele sunt determinate de intuiţie; nu este la fel cu omul care are concepte pentru a-şi regla conduita şi care în acest fel scapă de sub puterea intuiţiei prezente, căreia animalul îi este supus în mod absolut. În măsura în care omul profită de acest privilegiu, conduita sa poate fi socotită *rezonabilă* şi numai în acest sens poate fi vorba de *raţiune practică*, nu în sens kantian care este inadmisibil cum am arătat de-a lungul memoriului meu asupra *Fundamentului moralei*.

Dar nu este uşor să te determini numai prin concepte; caracterul cel mai călit nu poate să nu resimtă acţiunea puternică a lumii exterioare, care îl înconjoară cu întreaga sa realitate intuitivă. Numai contracarând această influenţă, neluând în consideraţie fantasmagoria lumii; spiritul uman dă măsura măreţiei şi demnităţii sale. Astfel, când atracţia plăcerii şi-a petrecerilor îl lasă indiferent, când nu este zguduit nici de ameninţările nici de turbarea duşmanilor mâniaţi, când rugăminţile prietenilor dezamăgiţi nu îl zdruncină în hotărârea sa, când toate fantomele înşelătoare cu care îl înconjoară intriga cea mai bine ticluită nu pot să îl tulbure, când insultele proştilor şi ale mulţimii nu-l fac să-şi piardă cumpătul şi să se îndoiască de propria-i valoare atunci el pare să fie sub influenţa unei lumi ideale, vizibile numai pentru el (este lumea conceptelor), în faţa căreia toată această realitate pe care o vede şi o atinge se risipeşte ca un vis. Ceea ce dă lumii exterioare şi realităţii sensibile o atât de mare putere asupra sufletului, este faptul că sunt prea apropiate de el şi că acţionează imediat asupra lui. Aici se întâmplă ca şi cu acul magnetizat care îşi menţine direcţia prin acţiunea combinată a forţelor naturale îndepărtate, care înconjoară tot pământul; este suficient să apropii de el o bucată mică de fier pentru a-i deranja poziţia şi a-l face să oscileze puternic. Tot aşa, sunt suficiente câteodată împrejurări şi

persoane neînsemnate, numai să acţioneze de aproape, pentru a tulbura şi deranja din tabieturile sale spiritul cel mai solid; atunci hotărârea cea mai înţeleaptă poate slăbi şi degenera în nehotărâre sub influenţa unor motive, slabe desigur, dar a căror acţiune este imediată. Căci influenţa relativă a mobilelor este guvernată de o lege care este contrariul celei care controlează acţiunea greutăţilor pe platourile balanţei; acolo, o acţiune neînsemnată, numai să fie apropiată, poate contrabalansa o alta mult mai puternică, dar îndepărtată. Dar această dispoziţie a sufletului care face să ne lăsăm determinaţi de această lege fără a încerca să ne sustragem ei printr-un efort al Raţiunii cu adevărat practice, este ceea ce anticii desemnau prin cuvântul *animi impotentia*, adică *ratio regendoe voluntatis impotens*. Orice efecţiune (*animi perturbatio*) vine dintr-o reprezentare care acţionează asupra voinţei noastre şi care ne este atât de imediat prezentă încât ne ascunde tot restul, până la a nu ne mai lăsa să o vedem decât pe ea. Pentru o vreme cel puţin suntem incapabili să întrevedem orice altă faţă a obiectului. Ar fi un remediu evident acela de a ne deprinde să considerăm prezentul ca deja trecut; într-un cuvânt, să introducem în domeniul percepţiei stilul epistolar al românilor. Contrariul ne este totuşi foarte la îndemnă; putem revedea un trecut deja îndepărtat cu aceeaşi claritate cu care vedem prezentul şi să trezim astfel, cu întreaga lor intensitate, foste senzaţii de mult aţipite. La fel, nimeni nu ar fi derutat şi nu şi-ar pierde firea, pentru un accident sau o contrarietate dacă Raţiunea nu ar reprezenta constant ceea ce este omul în fond; o fiinţă nevoiaşă, veşnic expusă marilor ca şi micilor mizerii το δειλοτατον ζωον, care trăieşte, aşadar, într-o teamă constantă şi într-un tremur continuu, πας εστιν ανθρωπος αυμορα (*homo totus est calamitas*), spunea deja Herodot.

Folosirea raţiunii în practică ne face să privim pe toate feţele, şi ca neformând decât un singur tot, ceea ce în cunoaşterea intuitivă ne apare fragmentat şi dintr-un punct de vedere parţial. Ea apropie toate contrastele realităţii care se corectează unul prin altul, şi ne conduce spre o vedere justă a lucrurilor. Astfel, când ne mărginim să percepem cu ochii *acţiunea urâtă* a cuiva, îl condamnăm pe loc; dar dacă, în loc de aceasta, avem în vedere numai *necesitatea* care l-a îndemnat la o asemenea faptă, devenim compătimitori. Raţiunea, cu conceptele ei, o examinează pe una şi pe cealaltă şi ne conduce la această concluzie: că vinovatului trebuie să i se dea o pedeapsă proporţionată şi că trebuie împiedicat să facă rău şi trebuie ajutat totodată să se îndrepte.

Amintesc încă o dată această maximă a lui Seneca: *Si vis tibi omnia subjicere, te subjce rationi.* Dacă aşa cum am spus în Cartea a patra, suferinţa este pozitivă în timp ce plăcerea este negativă, acela care în toate actele sale ia cunoaşterea abstractă sau raţională ca fir conducător şi, prin urmare, are mereu prezente în minte urmările purtării sale viitoare, acela are frecvente ocazii să aplice acel *sustine et abstine;* căci, pentru a reuşi să izgoneşti pe cât posibil durerea din existenţa lui, trebuie să sacrifice toate emoţiile tari ale plăcerii şi plăcerilor de tot felul şi să îşi amintească de preceptul lui Aristotel „ o φρονιμος το αλυπον διωχει, ου το ηδυ". De la acesta, viitorul împrumută întotdeauna de la prezent, în timp ce la oamenii puţin chibzuinţi prezentul împrumută de la viitor care, sărăcit în felul acesta, sfârşeşte prin a da faliment. Pentru omul avizat, raţiunea nu trebuie să fie decât un mentor ursuz care predică veşnic renunţarea fără a primi în schimb decât o viaţă ferită de dureri. Aceasta vine din faptul că raţiunea, datorită conceptelor ei, îmbrăţişează cu o privire toată viaţa al cărei rezultat, oricât de fericit l-ai presupune, nu poate fi diferit de cel pe care l-am amintit.

Acest efort de a ajunge la o existenţă ferită de dureri, atât cel puţin cât este posibil prin exerciţiul raţiunii şi prin cunoaşterea vieţii în însăşi esenţa ei, acest efort, spun eu, când este consecvent cu sine şi atinge limita extremă, produce cinismul din care a ieşit apoi stoicismul: este ceea ce voi demonstra pe scurt, pentru a servi drept confirmare la concluziile din prima mea carte.

Toate sistemele de morală ale antichităţii, cu excepţia celui al lui Platon, nu erau decât metode pentru a trăi fericit; de aceea scopul virtuţii la ei nu se găseşte dincolo de moarte, ci chiar în această lume. Ea este pentru ei singurul drum care duce la adevărata fericire; de aceea înţeleptul se declară adeptul ei. De aici acele dezbateri fără sfârşit, acele discuţii subtile, care renasc fără încetare, pe care ni le-a păstrat mai ales Cicero şi al căror obiect este de a şti dacă virtutea singură şi cultivată pentru ea însăşi este de ajuns pentru a ne asigura fericirea, sau dacă trebuie adăugat vreun ajutor străin; dacă omul virtuos şi înţelept, chiar pe eşafod, pe roată sau în taurul lui Phalaris, poate încă să fie fericit; sau dacă fericirea îi este refuzată omului virtuos supus unor astfel de încercări. Căci piatra de temelie a unei astfel de morale ar fi în mod necesar fericirea obţinută prin aplicarea imediată şi fără condiţii a preceptelor acestei morale.. Dacă această fericire nu o poate oferi, ea nu-şi ţine promisiunile şi se distruge singură. Lămuririle „cu care sfântul Augustin îşi deschide expunerea

asupra moralei antice, sunt deci pe cât de juste pe atât de conforme cu spiritul creştin". (*De civit Dei*, XIX, c. 1): „Exponenda sunt nobis argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere in hujus vitae infelicitatae moliti sunt; ut ab corum rebus vapis spes nostra quid differat clarescat. De finibus bonorum et malorum multa inter se philosophi disputorunt; quam quaestionem maximă intentione versantes, invenire conati sunt, „quid efficiat hominem beatum: illud enim est finis bonorum". Vreau să fac să reiese scopul eudemonic al moralei antice prin câteva pasaje semnificative luate chiar de la cei vechi. Aristotel spune (*Etic. magn.*, I, 4); η ευδαιμονια εν τω ευ ζην εστι, το δε ευ ζην ευ τω χατα τας αρετας ζην. Cf. *Eth.lui Nicomacus*, I, 5. Cicero, *Turcul,* V: Nam quum ea causa impulerit cos, qui primi se ad philosophiae studia contulerunt, ut, omnibus rebus posthabitis, totos se in optimo vitae statu exquirendo collocarent, profecto spe beate vivenditantun in eo studio curam operamque posuerunt. „ -După Plutarh (*De repugn. stoic.*, c. 18) Crisipposa spus: το χατα χαχιαν ζην τω χαχοδαιμονως ζην ταυτον εστι „Vitiose vivere idem este quod vivere imenciter". *Ibid*, c. 26; Η φρονησις ουχ ετερον εστι τηχ ευδαιμονιας χαθ εαυτο, αλλ' ευδαιμονια. „Prudentia nihil differt a felicitate est que ipsa adeo felicitas" Stobée (Eclog, Lib. c. 7): Τελος δε φασιν ειναι το ευδαιμονειν μ ου ενεχα παντα πραττεται „Finem esse dicunt felicitatem cujus causa fiunt omnia"Ευδαιμονιαν συνωνυμειν τω τελει λεγουσιν. ‚Finen bonorum et felicitatem synonyma esse dicunt." Arrien (Disert, Epict., I, 4): Η αρετη ταυτηνεχει την επαγγελιαν, ευδαιμονιαν ποιησαι „Virtus profitetur, se felicem praestare" Seneca, Epist., 90): „Ceterum (sapientia) ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit." -Acelaşi (Epist., 108): „Illud admoneo, auditionem philosophorum, lectionemque, ad propositum beatae vitae trahendum".

A trăi fericit, acesta este scopul pe care şi-l propunea şi morala cinicilor. Împăratul Julian o spune în proprii lui termeni (Orat, VI: της χυνιχης φιλοσοφιας σχοπος μενεστιχαι τελος, ωσπερ δε χαι πασης φιλοσοφιας, το ευδαιμοτειν το δε ευδαιμοϖειν ον τω ζην χατα φυσιν, αλλα μη προς τας των πολλων δοξας.. „Cynicae philosophiae, ut ctiam omnish philosophiae, scopus et finis est, feliciter vivere; felicitas vitae autem in eo posita est, ut secundum naturam vivatur, nec vero secundum opiniones multitudinis. „Numai că cinicii, pentru a ajunge la acest scop, o luau pe un drum foarte

special, un drum cât mai îndepărtat de cel al vulgului. Ei practicau detașarea cea mai austeră. Plecau de la acest principiu: că tulburările cauzate voinței noastre de obiectele care o atrag și o provoacă, eforturile grele, adesea inutile, pe care le facem pentru a le atinge; apoi, când le-am atins, teama pe care o încercăm de a nu le pierde; și în sfârșit, pierderea lor antrenează suferințe mult mai mari decât efortul necesar de a renunța la ele. De aceea aleg -pentru a ajunge la o viață ferită de dureri -calea renunțării celei mai absolute. Ei fugeau de toate plăcerile ca de capcane, care ne expun apoi la suferințe. Așa se face că ei nu își pierdeau cumpătul în fața sorții și a capriciilor ei. Acesta este însuși spiritul cinismului; Seneca l-a exprimat clar în capitolul opt din *De tranquilitate animi* „cogitandum est quanto levior dolor sit, non habere, quam perdere; et intelligemus paupertati eo minorem tormentorum, quo minorem damnorum esse materiam" La fel: „Tolerabilius est facili usque non acquiere, quam amittere... Diogenes effecit, ne quid sibi eripi posset... qui se fortuitis omnibus exuit... videtur mihi dixisse; age tuum negotium, Fortuna; nihil apud Diogenem jam tuum est". Un citat din Staboios vine să completeze această propoziție (ed. II, 7): Διογενη εφη νομιζειν οραν την τυχην ενορωσαν αυτον χαι λεγουσαν τουτον δε ου δυναμαι βαλεειν χυνα λυσσητηρα. „Diogenes credere se dixit videre Fortunam ipsum intuentum ac dicentem: „ast hunc non potui tetigine canem rabiosun". Același spirit al cinismului răzbate în epitaful lui Diogene (în Suidas la cuvântul Φιλσχος, și în Diogene Laertios, VI, 2):

Γηρασχει μεν χαλχος, υπο χρονου αλλα σον ουτι
χυδος ο πας αιων, Διογενης, χαθελει
Μουνος επει βιοτης αυταρχεα δοξαν εδειξας
Θνητοις, χαι ζωης οιμον ελαφροτατην.

Era quidem absumit tempus, sed tempore nunquam
Interitura tua est gloria, Diogenes,
Quandoquidem ad vitam miseris morrtulibus acquam
Monstrata est facilis, te duce, et ampla via.

Ideea fundamentală a cinismului, este deci că viața, cu cât o privești sub forma ei cea mai simplă și mai nudă, cu mizeriile pe care i le-a pus în seamă natura, cu atât este mai suportabilă și că, prin urmare, această viață trebuie aleasă; căci toate comoditățile și

plăcerile, prin care încerci să o faci mai uşoară nu fac decât să adauge noi calamităţi, mai grele decât cele care îi sunt asociate în mod firesc. De aceea putem considera această propoziţie ca rezumatul întregii doctrine cinice: Διογενης εβοαπολλαχις λεγων, τον των ανθριωπων βιον ραδεονυποτῶνθεῶνδεδοσθαι, αποχεχρυφθαιδε αιτον ζητουντων μελιπχτα χαι τα παραπλσια. „Diogenes clamabat sæpius hominum vitam facilem a diis dari, verum occultari illam quærenhibus mellita cibaria, unguenta et his similia" (Diog. Laert. VI, 2) şi mai departe „Δεον, αντι τῶν αχρηστων πονων, τους χατα φυσιν ελομενους, ζηνευδαιμονως παρα την ανοιαν χαχοδαιμονουσι Τον αυτον χαραχτηρα του βιου λεγωνδιεξαγειν, ουπερ χαι Ηραχλης δεν ελευθριας προχρινων". „Quum igitur, repudiatis inutilibus laboribus, naturales insequi ac vivere beate debeamus, per summam dementiam infelices sumus, ... eamdem vitæ formam quam Hercules se vivere affirmans, nihil libertati præferens" (Ibid).

De aceea primii cinici, cei puri, ca Antistene, Diogene, Crates şi discipolii lor au renunţat o dată pentru totdeauna la orice avut, la orice comoditate sau plăcere a vieţii; pentru a scăpa de grijile, sclavia şi durerile care le sunt asociate şi pe care toate bunurile lumii nu le-ar putea compensa satisfăcându-şi numai nevoile cele mai indispensabile, renunţând la tot ce este de prisos, ei credeau că vor scăpa ieftin. Se mulţumeau cu lucrurile cele mai simple, pe care săracii şi le procurau gratuit la Corint ca şi la Atena, niprală[1], apă de izvor, un palton vechi, o desagă şi un toiag. Cerşeau la nevoie, atât cât era necesar ca să-şi ducă traiul; dar nu lucrau. Niciodată nu luau mai mult decât strictul necesar pentru a-şi satisface nevoile de care am vorbit. Independenţa, în sensul cel mai larg al cuvântului, acesta era scopul lor. Îşi petreceau vremea dormind, umblând de ici colo, discutând cu unii şi cu alţii, glumind, râzând şi luând totul în râs; firea lor nu era decât nepăsare şi veselie. Trăind astfel, neurmărind un scop anume, ei dominau grijile omeneşti, se bucurau de un răgaz complet şi deveneau foarte apţi, cu titlul de oameni de o mare forţă de caracter, să facă pe sfătuitorii şi îndrumătorii semenilor lor. De aceea Apuleius spune (Floride, IV): „Crates, eltar familiaris, apud homines suae aetatis cultus est. Nulla domus ci unquam clausa erat; nec erat patrisfamilias tam absconditum secretum, quin eo tempestive Crates interveniret, litium omnium et jurgiorum inter propinquos disceptator

[1] Plantă comestibilă (n.t.)

et arbiter." Ei prezintă în această privință, ca și în multe altele, o mare asemănare cu călugării cerșetori din timpurile moderne, bineînțeles cu cei mai buni și cei mai puri dintre aceștia, al căror ideal poate fi găsit în capucinul Cristofor din celebrul roman al lui Manzoni. Totuși această asemănare nu este decât în acte, nu și în motive. Ei se întâlnesc în ce privește rezultatul; dar ideea fundamentală a cinismului și cea a monahismului sunt foarte diferite. Pentru călugări, ca și pentru sanyasi care le seamănă, scopul este dincolo de această viață; cât îi privește pe cinici, aceștia sunt convinși că este mai ușor să rămâi la *minimul* de dorințe și nevoi, decât să ajungi la *maximul* satisfacerii lor, ceea ce de altfel este imposibil, dat fiind că dorințele și nevoile cresc la nesfârșit pe măsură ce le satisfaci. De aceea, pentru a ajunge la scopul oricărei morale antice, la fericirea cea mai completă în această viață, ei o luau pe drumul renunțării ca fiind cel mai scurt, și cel mai ușor: οθεν χαι τον χυνισμον ειρηχασιν συντομον ε παρετηνοδον. „Unde cynismum dixere compendiosam ad virtutem viam" (Diog. Laert. VI, 9). Deosebirea esențială între spiritul cinicilor și cel al asceților, se manifestă în modul cel mai frapant în smerenie care este sufletul însuși al ascetismului, și care este atât de străină cinismului, care afișează mai curând orgoliul și disprețul față de celălalt.

Sapiens uno minor est Jove, dives,
Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum.

Horațiu

Dimpotrivă, concepția despre viață a cinicilor corespunde ca spirit celei a lui J. J. Rousseau, din *Discursul asupra originii inegalității*. Și el ar vrea să ne readucă la starea de natură și să ne reducă nevoile la minimum, convins că acesta este drumul cel mai sigur pentru a ajunge la fericire. De altfel cinicii erau în exclusivitate filosofi practici; nu cunosc nimic care să ne informeze asupra filosofiei lor teoretice.

Stoicismul a ieșit din cinism, în sensul că a convertit practica acestuia în teorie. După stoici, nu este nevoie să te aperi împotriva a tot ce poate fi făcut; este suficient să privești întotdeauna bunurile și voluptățile ca pe ceva de prisos și depinzând de soartă; și astfel adevărata privațiune, dacă din întâmplare ți s-ar impune, nu îți va părea greu de îndurat. Poți să ai bunuri imense și să te bucuri de toate câte sunt; nu trebuie decât să fii convins de zădărnicia a toate și de ușurința cu care poți renunța la tot, și pe de altă parte să ai mereu

prezentă în minte ideea că aceste bunuri sunt nesigure şi depind de întâmplare, adică să le priveşti ca pe nimicuri şi să fii întotdeauna gata să te desparţi de ele. Mai mult: cel care ar simţi nevoia să renunţe cu adevărat la toate aceste bunuri pentru a nu fi atins de ele, ar arăta prin însuşi acest fapt că le consideră, în sinea sa, ca pe bunuri adevărate; ar însemna că le îndepărtează pentru a nu se lăsa ispitit de ele. Înţeleptul, dimpotrivă, să înveţe în a nu vedea în ele decât bunuri false, să le considere ca pe lucruri indiferente (αδιαφορα) sau în orice caz accesorii (προηγμενα). Când ele i se prezintă, el nu le respinge, dar este întotdeauna gata să le lase să plece cu aceeaşi seninătate sufletească când întâmplarea de care acestea depind o cere. Ele ţin într-adevăr de număr „των ουχ εφ ημιν". În acest sens, Epictet spunea (cap. VII): „Înţeleptul să semene cu pasagerul unei nave care a coborât pe ţărm; acolo el face cunoştinţă cu o femeie sau cu o fată, dar este gata, de îndată ce căpitanul îl cheamă, să o lase şi să plece." Stoicii au perfecţionat astfel teoria independenţei înţeleptului în detrimentul practicii, reducând totul la o stare sufletească pur subiectivă, şi asigurându-şi cu ajutorul unor argumente sofistice toate comodităţile, cum poate fi văzut în primul capitol din Epictet. Nu am luat aminte că orice obicei devine o trebuinţă şi că nu poţi renunţa la el fără durere; că nu te joci nepedepsit cu Voinţa şi că nu te poţi bucura de o plăcere fără să prinzi gustul ei; că un câine nu rămâne indiferent când îi treci o bucată de friptură pe sub bot şi că nu altfel stau lucrurile cu înţeleptul, dacă este înfometat; într-un cuvânt, că nu există cale de mijloc între a te bucura de ceva şi a renunţa. Ei credeau că sunt în regulă cu principiile, când aşezându-se la masa somptuoasă a vreunui fel de mâncare, se asigurau că acesta este un accesoriu, προηγμενα., şi nu un bun adevărat, αγαθα sau, pentru a o spune mai pe şleau, beau, mâncau, chefuiau, dar nu erau recunoscători Providenţei; ce spun eu? încruntau din sprâncene cu un aer morocănos, şi afirmau de fiecare dată sus şi tare că o dau naibii toată hrana asta. Aceasta era scăparea stoicilor, aceşti eroi făcuţi numai din vorbe şi exista între ei şi cinici aproape acelaşi raport ca între benedictinii sau augustienii mari şi graşi şi amărâţii de capucini. Cu cât neglijau mai mult practica, cu atât îşi rafinau mai mult teoria. La sfârşitul primului volum am făcut o analiză în acest sens; voi adăuga aici câteva documente pentru a o susţine, şi o voi completa.

Dacă luăm lucrările pe care stoicii ni le-au lăsat, şi care au toate o formă puţin sistematică dacă, pe de altă parte, ne întrebăm care era, la urma urmei, principiul acestei indiferenţe de nezdruncinat care ne este

predicată fără încetare, nu vom găsi altceva decât noţiunea de independenţă a legilor universului în raport cu voinţa, şi prin urmare a fatalităţii relelor care ne lovesc. Când am luat cunoştinţă cu adevărat de această lege a lucrurilor şi ne-am reglat în consecinţă pretenţiile, ar fi o nebunie să ne amărâm, să gemem, să ne temem şi să sperăm şi să nu ne lăsăm în voia ei. Între timp se strecoară în doctrina lor (de văzut mai ales, Arrian, Coment. Epict.) ideea că tot ce este ουχ εθ ημιν, adică nu depinde de noi, este şi ου προς ημας, adică nu ne interesează. Pe de altă parte însă toate bunurile vieţii sunt la cheremul sorţii şi din momentul în care ea ni le răpeşte, suntem nefericiţi dacă ne-am pus fericirea în ele. Pentru a ne cruţa de aceste mizerii nedemne de noi, este de-ajuns să recurgem la sfânta raţiune; datorită ei nu mai considerăm aceste bunuri ca pe ale noastre; ne convingem pe noi înşine că ne sunt date spre folosinţă pentru un timp determinat, ceea ce constituie singura modalitate de a nu le pierde. Astfel Seneca spune: „Si quid humanorum rerum varietas passit, cogitaverit antequam senserit.” (Epist, 68). Şi Diogene Laertias (VII, I, 87): Ισον δε εστι το χατ αρετην ζην τω χατ εμπειραν των φυσει συμδαινοντων. „Secundum virtutem vivere idem est, quod secundum experientiam eorum, quae secundum naturam accidunt, vivere” Putem apropia de acest citat un pasaj din Arrian (*Coment. Epict*, cartea III, cap. XXIV, 84-89), şi în special, -ca dovadă în sprijinul a ceea ce am avansat la acest punct în primul volum, acest alt pasaj: Τουτο γχρ εστι νο αιτιον τοις ανθρωποις παντεν των χαχων, το τας προληΨεις τας χοινας μη δυνασθαι εφαρμοζειν τοις επι μερους (Ibid. IV, 1, 42) („Hac enim causa est hominibus, omnium malorum, quod anticipationes generalis rebus singularibus accomodare non possunt”.) Acelaşi gând în acest pasaj din Marcus Aurelius (IV, 29): Ει ψενος χοσμου δ μη γνωριζων τα εν αυτω οντα, ουχ ηττον ξενος χαι ο μη γνωριζων τα γιγνομενα (Dacă eşti străin de lume, când nu cunoşti ce se află în ea nu eşti mai puţin străin, când ştii ce se întâmplă în ea.) Al unsprezecelea capitol din *De Tranquilitate animi* de Seneca este încă o confirmare excelentă a acestui mod de a vedea. În rezumat, gândirea stoicismului este că omul, în acest joc al întâmplării, dacă îşi dă seama cât de puţin de această jonglerie pe care o numim fericire şi dacă apoi îşi ia ca ghid raţiunea, va realiza că întâmplările fericite sunt nestatornice şi că banii câştigaţi datorită lor sunt lipsiţi de valoare; şi în felul acesta el va rămâne indiferent. Într-un mod general, punctul de vedere stoic

poate fi exprimat astfel: Suferinţele noastre vin întotdeauna dintr-un dezacord între dorinţele noastre şi legile lumii. De aceea trebuie schimbat unul din aceşti termeni, pentru a-l pune în armonie cu celălalt. Cum mersul universului nu este în puterea noastră (ουχ εφ ημιν), trebuie să ne potrivim Voinţa şi dorinţele după el; căci Voinţa singură este a noastră (εφ ημιν). Această potrivire a Voinţei după mersul lumii, adică al naturii lucrurilor, este adesea cuprinsă în aforismul cu un sens elastic, χατα φυσιν ζην. Să se consulte mai curând Arrien (Dépert., II, 19, 21, 22). Seneca pune şi mai mult în evidenţă acest punct de vedere. (*Epist.* 119), când spune: „Nihil interest utrum non derederes, an habeas. Summa rei in utroque est cadem; non torqueberis." La fel Cicero (Tuscul., IV, 26: Solum Habere velle, summa dementia est". De văzut şi Arrien (IV, 1, 175): ου γαρ εχπληρωσει τῶν επιθυμουμενωνελευθεριαπαρασχευαζε ται, αλλα ανασχεύη της επιθυμιας „Non enim explendis desideriis libertas comparatur, sed tollenda cupiditate".

Pot fi luate ca probă în sprijinul a ceea ce am spus despre υμολογουμενως ζην. a stoicilor, consideraţiile lui Ritter şi Preller la acest subiect, în a lor *Istorie a filosofiei greco-romane*. La fel, acest aforism din Seneca (*Epist.* 31 şi *Ep.* 74): „Perfecta virtus est aequalitas et tenor vitae per omnia consonans sibi." Dar spiritul din Portic respiră mai ales în acest pasaj din acelaşi Seneca (Epist, 92) „Quid est beata vita? Securitas et perpetua tranquilitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene judicati tenax." Ne vom convinge printr-un studiu de ansamblu al stoicismului că scopul moralei sale, ca şi cel al moralei cinice din care se trage, este pur şi simplu de a ne face să ducem o viaţă cât se poate de ferită de rele, adică o viaţă cât mai fericită. De aceea morala stoică este o specie particulară a eudemonismului. Ea nu are ca morala hindusă, morala creştină sau chiar platoniciană, o tendinţă metafizică; nu are un scop transcendent, ci numai un scop imanent ce poate fi atins în această viaţă: ataraxia, fericirea deplină a înţelepciunii, pe care nimic nu o poate zdruncina. Trebuie însă se recunoaştem că ultimii stoici, îndeosebi Arrian, uitau câteodată de acest scop şi tindeau spre ascetism, ceea ce explică progresele creştinismului şi difuzarea spiritului oriental. -Dacă privim acum mai îndeaproape acest scop al stoicismului, această *ataraxie*, nu vom găsi în ea decât înăsprire şi insensibilitate în faţa loviturilor sorţii; stoicii ajungeau aici reprezentându-şi fără încetare scurtimea vieţii, zădărnicia plăcerilor,

nestatornicia fericirii, şi după ce au realizat că distanţa dintre fericire şi nefericire este mult mai mică decât ne-o imaginam cu anticipaţie. Dar aceasta nu este încă starea de beatitudine, resemnarea în faţa suferinţei, privită ca inevitabilă. Înălţimea spirituală şi demnitatea individului constă tocmai în a tăcea şi a îndura fatalitatea, într-un repaus melancolic, fără a se pierde cu firea, în timp ce ceilalţi oameni nu fac decât să treacă de la bucuria triumfătoare la disperare şi de la disperare la bucurie. Deci stoicismul mai poate fi considerat ca o dietetică spirituală; aşa cum îţi întăreşti corpul împotriva intemperiilor, aşa îţi întăreşti sufletul împotriva nefericirii, pericolului, sărăciei, nedreptăţii, înşelătoriei, trădării, orgoliului şi stupidităţii oamenilor.

Mai remarc că χαθηχοντα ale stoicilor, pe care Cicero le traduce prin cuvântul *officia*, înseamnă cu aproximaţie ceea ce ni se potriveşte (*Obliegenheiten*), ceea ce se cuvine să facem; în engleză *incumbencies*, în italiană *quel che tocca a me di fare, o di lasciare*, adică în general ceea ce îi este dat omului rezonabil să facă. De văzut Diogene Laertias, VII, I, 109. -În sfârşit panteismul stoicilor, -care detestă atât de mult capucinadele lui Arrian, este exprimat în modul cel mai limpede de Seneca: „Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Siecdemum magnitudo sua illi reddatùr qua nihil majus excogitari potest: Si solus est, omnia, opus suum et extra et intra tenet” (Quaest natur., 1, praefatio, 12)

CAPITOLUL XVII

Asupra nevoii metafizice a umanităţii

Exceptând omul, nici o fiinţă nu se miră de propria-i existenţă; acesta este pentru toţi un lucru atât de firesc, încât ei nici nu îl remarcă. Înţelepciunea naturii vorbeşte încă prin privirea calmă a animalului; căci la el intelectul şi voinţa nu sunt încă destul de divergente ca întâlnindu-se să fie unul pentru celălalt subiect de mirare. Aici fenomenul întreg este încă strâns unit, ca ramura de trunchi, de Natura din care se trage; el participă fără să ştie acest lucru mai mult decât ea, la omniprezenţa Mamei Universale. -Numai după ce esenţa intimă a naturii (voinţa de a trăi în obiectivitatea ei) s-a dezvoltat cu toată forţa şi exuberanţa, în cele două regnuri ale existenţei inconştiente, apoi în seria atât de lungă şi de întinsă a animalelor; numai atunci în sfârşit, odată cu apariţia raţiunii, adică la om, că ea trezeşte la reflecţie se miră de propriile ei fapte şi se întreabă pe ea însăşi în legătură cu ea. Uimirea este cu atât mai nervoasă cu cât, pentru prima oară, ea se apropie de moarte pe deplin conştientă, şi cu cât odată cu limitarea oricărei existenţe, inutilitatea oricărui efort devine mai mult sau mai puţin evidentă. Din această reflecţie şi din această uimire se naşte nevoia metafizică, proprie numai omului. Omul este un animal metafizic. Desigur, când conştiinţa sa abia se trezeşte, el îşi închipuie că este inteligent fără efort; dar acest lucru nu durează mult timp: cu prima reflecţie, se produce deja acea uimire, care a fost pentru a spune astfel părintele metafizicii: -În acest sens a spus şi Aristotel la începutul *metafizicii:* Δια γαρ το θαυμαζειν οι ανθρωποι χαι νυνχαι το ποω τον ηρξαντο φιλοσοφειν (Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari). La fel, pentru a avea spirit filosofic, înseamnă să fii capabil să te miri de evenimentele obişnuite şi de lucrurile de fiecare zi, să îţi propui ca subiect de studiu ceea ce este mai general şi mai de rând; în timp ce uimirea savantului nu se produce decât apropo de fenomenele rare şi alese, şi în timp ce problema lui se limitează la a reduce acest fenomen la un altul mai cunoscut. Cu cât un om este mai inferior ca inteligenţă, cu atât

existenţa are mai puţin mister pentru el. Orice lucru îi pare să poarte în el însuşi explicaţia acelui cum şi de ce. Aceasta vine din faptul că intelectul său continuă să fie credincios destinaţiei sale originare, şi că el este doar rezervorul motivelor la dispoziţia voinţei; astfel strâns unit cu lumea şi natura, ca parte integrantă a acestora, el este departe de a se abstrage pentru a ne exprima astfel din ansamblul lucrurilor, pentru a se pune apoi în faţa lumii şi a o privi în mod obiectiv, ca şi cum el însuşi, pentru moment cel puţin, ar exista în sine şi pentru sine. Dimpotrivă, uimirea filosofică, care rezultă din sentimentul acestei dualităţi, presupune la individ un grad superior de inteligenţă, cu toate că aceasta nu este singura condiţie: căci, fără îndoială, cunoaşterea problemelor legate de moarte şi interesul arătat faţă de durerea şi mizeria vieţii dau cel mai puternic impuls gândirii filosofice şi explicaţiei metafizice a lumii. Dacă viaţa noastră ar fi nesfârşită şi fără durere, nu i s-ar întâmpla nimănui să se întrebe de ce există lumea şi de ce ea are cutare natură particulară şi nu alta; ci toate lucrurile s-ar înţelege de la sine. Astfel vedem că interesul irezistibil al sistemelor filosofice sau religioase rezidă în întregime în dogma unei existenţe oarecare, care se continuă după moarte. Desigur, religiile par să considere existenţa zeilor lor ca pe un lucru capital şi îl apără cu mult zel; dar în fond, aceasta se datorează faptului că au legat de această existenţă dogma imortalităţii, şi că o privesc pe aceasta ca inseparabilă de cealaltă; imortalitatea este propriu-zis marea lor afacere. Să le-o asiguri într-adevăr, printr-un alt mijloc, de îndată acest frumos zel pentru zei se va răci; el va sfârşi prin a ceda locul unei totale indiferenţe, dacă li s-ar demonstra imposibilitatea absolută a nemuririi. Cum să te intereseze într-adevăr de existenţa zeilor, când ai pierdut speranţa de a-i cunoaşte mai îndeaproape? Ai merge până la capăt, până la negarea a tot ce are legătură cu influenţa lor posibilă asupra evenimentelor vieţii prezente. Şi dacă întâmplător s-ar putea demonstra că nemurirea este incomparabilă cu existenţa zeilor, de exemplu pentru că ar presupune un început al fiinţării, religiile s-ar grăbi să sacrifice zeii pentru nemurire şi s-ar arăta pline de zel faţă de ateism. Şi iată de ce sistemele propriu-zis materialiste, la fel ca şi scepticismul absolut nu au putut niciodată exercita o influenţă nici foarte puternică nici foarte durabilă.

Templele şi bisericile, pagodele şi moscheele, din toate ţările, în toate timpurile, cu luxul şi măreţia lor, sunt mărturia acestei nevoi metafizice a omului, care, atotputernică şi de neşters, vine imediat după nevoia fizică. Desigur, un satiric cu mult umor ar putea adăuga

că cea dintâi este foarte modestă, şi că se mulţumeşte cu puţine cheltuieli. Cea mai mare parte a timpului se lasă amăgită cu istorii ridicole şi poveşti de prost gust; cu condiţia să le fie băgate omului în cap de timpuriu; şi ele îi explică suficient existenţa şi îi susţin moralitatea. Să luăm, de exemplu, Coranul; această carte proastă a fost de-ajuns pentru a fonda o mare religie, pentru a satisface, timp de douăsprezece sute de ani nevoia metafizică a mai multor milioane de oameni; ea a dat un fundament moralei lor, le-a inspirat un ciudat dispreţ faţă de moarte şi un entuziasm capabil să înfrunte războaie sângeroase şi să întreprindă cele mai mari cuceriri. Or găsim aici forma cea mai tristă şi sărăcăcioasă a ateismului. Poate sensul ne scapă în cea mai mare parte în traduceri. Totuşi nu am putut descoperi în ea o singură idee cât de cât profundă. Aceasta dovedeşte că nevoia metafizică nu merge mână în mână cu capacitatea metafizică. Se pare totuşi că nu a fost aşa de întotdeauna. Primii oameni, care erau mult mai aproape decât noi de originile speciei umane şi de începuturile naturii organice aveau în plus, fie o putere intuitivă mult mai energică, fie o dispoziţie spirituală mai potrivită, care îi făcea mai apţi să sesizeze imediat esenţa naturii şi, prin urmare le permitea să îşi satisfacă nevoia metafizică într-un mod mai complet; astfel s-au născut la strămoşii brahmanilor acei Rişi, şi acele concepţii aproape supraomeneşti care au fost introduse mai târziu în Upanişadele din Vede.

În schimb, nu s-a dus niciodată lipsă de oameni care s-au străduit să-şi asigure traiul din această nevoie metafizică, şi care au exploatat-o cât s-a putut; la toate popoarele s-au întâlnit personaje care să pună monopol pe ea şi s-o dea în arendă; aceştia sunt preoţii. Dar pentru a-şi garanta traficul, ei trebuiau să obţină dreptul de a întipări de timpuriu în sufletele oamenilor dogmele lor metafizice, înainte ca gândirea să fi ieşit din tenebre, adică în prima copilărie; căci atunci orice dogmă, odată bine înrădăcinată, rămâne pentru totdeauna, oricare ar fi gradul ei de stupiditate; dacă preoţii ar trebui să aştepte pentru a-şi înfăptui opera ca judecata să devină matură, şi-ar vedea năruindu-se toate privilegiile.

O a doua categorie de indivizi, deşi mai puţin numeroasă, care îşi asigură traiul din această nevoie metafizică a umanităţii, este a celor care trăiesc din filosofie. La greci erau numiţi sofişti, şi la moderni, profesori de filosofie. Aristotel (Metaf., II, 2) îl situează hotărât pe Aristip printre sofişti, şi Diogene Laertias (II, 95) ne dă explicaţia: pentru că a fost primul din şcoala socratică care a cerut plată pentru

lecțiile pe care le da. El însuși a vrut să îl plătească pe Socrate care a trebuit să îi trimită înapoi darul. La moderni -în general cel puțin și în afara câtorva rare excepții -cei care trăiesc din filosofie nu sunt numai foarte diferiți de cei care trăiesc pentru ea; ei sunt adesea adversarii ei, dușmanii ei neîmpăcați; căci orice studiu pur și profund filosofic ar arunca o prea mare umbră asupra lucrărilor lor și în plus nu s-ar conforma vederilor și reglementărilor confreriei, de aceea, în toate timpurile, ea s-a străduit să înăbușe aceste studii; și după epoci și împrejurări, a folosit curent împotriva lor când tăcerea, când negarea, denigrarea, invectivele, calomniile, denunțurile și urmările. Astfel câte un mare geniu a fost văzut târându-se cu greu prin viață, ignorat și fără glorie, până când în sfârșit, după moartea sa, lumea s-a dezmeticit și în ce-l privește pe el și în ce-i privește pe dușmanii lui. Aceștia din urmă totuși și-au atins scopul, împiedicându-l să se producă și ei au trăit din filosofie cu soțiile și copiii lor, în timp ce marele om ignorat trăia pentru ea. De îndată ce a murit, reviriment complet: noua generație a profesorilor de filosofie se face moștenitoarea lucrărilor lui, își croiește o doctrină pe măsură și se pune pe trăit din ea. Dacă un Kant a putut trăi în același timp pentru și din filosofie, se datorează unei împrejurări foarte rare, care nu s-a reprodus decât o dată de la împărații Antonius și Julius; pe vremea lui era un filosof pe tron. Numai sub astfel de auspicii, *Critica rațiunii pure* a putut vedea lumina zilei.

Dar abia a murit regele, că îl și vedem pe Kant cuprins de teamă, căci nu aparținea confreriei. Modifică datele capodoperei sale, în a 2-a ediție, o mutilează, o strică, și în cele din urmă este în pericol să își piardă postul; în așa măsură încât Campe l-a invitat la el, la Brunswick, pentru a trăi acolo ca șeful familiei sale (Ring, *Ansichten aus Kants Leben*, p. 68). În general, filosofia universităților, este scrimă în fața unei oglinzi; în fond adevăratul ei scop este de a oferi studenților opinii pe placul ministrului care distribuie catedrele. Nimic mai bun, din punctul de vedere al omului de Stat; dar urmarea este că o astfel de filosofie este, pentru a ne exprima astfel, *nervis alienis mobile lignum*; nu ar putea fi considerată serioasă; este o filosofie care stârnește hazul. De aceea este echitabil ca această supraveghere sau îndrumare să se mărginească la filosofia din școală și să nu se extindă asupra filosofiei adevărate, serioase. Căci dacă este ceva de dorit pe lume -și de dorit atât de mult încât și mulțimea grosolană și stupidă, în momentele ei de luciditate, ar prețui acel ceva mai mult decât aurul și argintul, este să vezi o rază de lumină căzând

peste întunericul existenţei noastre; este faptul să găseşti vreo soluţie la misterioasa enigmă a vieţii noastre, din care nu zărim decât mizeria şi deşertăciunea. Şi totuşi această binefacere ar fi zădărnicită dacă cineva, admiţând că lucrul ar fi posibil, ar impune unele soluţii problemei.

Să vedem acum în ansamblu diferitele moduri de a satisface această nevoie metafizică atât de imperioasă. Prin metafizică înţeleg tot ce are pretenţia de a fi o cunoaştere care depăşeşte experienţa, adică fenomenele date, şi care tinde să explice prin ce anume natura este condiţionată într-un sens sau în altul, sau pentru a vorbi mai pe înţeles, să arate ce anume este în spatele naturii şi o face posibilă. Dar marea diversitate originară a inteligenţelor, la care se mai adaugă diferenţa de educaţie, toate acestea deosebesc atât de profund oamenii, încât de îndată ce un popor a ieşit din starea de ignoranţă totală, o aceeaşi metafizică nu poate fi de-ajuns pentru toţi. De aceea, la popoarele civilizate, găsim în mare două tipuri de metafizici, care se deosebesc una de alta, prin aceea că una poartă în ea însăşi propria-i infirmare şi că cealaltă o caută în afara ei. Reflecţie, cultură, timp liber şi judecată, acestea sunt condiţiile pe care le cer sistemele metafizice, de primul tip, pentru a controla confirmarea pe care o poartă în ele însele; de aceea aceste sisteme nu sunt accesibile decât unui mic număr de oameni, şi nu pot fi produse şi păstrate decât la civilizaţiile avansate. Sistemele de al doilea tip sunt făcute dimpotrivă pentru mulţime, pentru oamenii incapabili să gândească. Marea masă nu poate decât să creadă şi să se încline în faţa unei autorităţi, raţionamentul neavând nici o putere asupra ei. Aceste sisteme metafizice le numim populare, prin analogie cu poezia şi înţelepciunea populară (prin aceasta din urmă înţelegem proverbele). Totuşi ele sunt în mod obişnuit numite Religie şi se găsesc la toate popoarele, exceptându-le pe cele vechi. Cum am spus, ele îşi caută în afară confirmarea; adevărul li se reveleaza din exterior şi se manifestă prin minuni şi miracole. Argumentele lor constau mai ales în ameninţări cu pedepse eterne sau temporale, îndreptate împotriva necredincioşilor ca şi împotriva celor sceptici pur şi simplu; la unele popoare găsim rugul sau oricare supliciu analog ca *ultima ratio theologorum*. Dacă religiile caută alte dovezi şi folosesc alte argumente, ele trec în domeniul sistemelor din prima categorie şi pot degenera într-un fel de compromis între ambele; dar prin aceasta au mai mult de pierdut decât de câştigat. Căci privilegiul inestimabil pe care îl au de a fi inoculate omului din copilărie le asigură o influenţă

durabilă asupra minţii acestuia; prin dogmele lor, ele dezvoltă la acesta ca un fel de al doilea intelect, aşa cum un altoi se dezvoltă pe un copac; în timp ce dimpotrivă sistemele din prima categorie se adresează întotdeauna adulţilor, la care întâlnesc deja, în stadiul de convingere, un sistem din a doua categorie. -Aceste două feluri de metafizici, ale căror diferenţe sunt rezumate în două denumiri: Doctrine ale Credinţei şi Doctrine ale Raţiunii, au în comun faptul că de o parte şi de alta sistemele proprii fiecărui tip sunt în război continuu. Între cele din prima categorie, lupta se reduce la discuţii sau pamflete; dar între cele din a doua, se luptă cu focul şi sabia; multe dintre ele nu s-au răspândit decât datorită acestui ultim gen de polemică, şi şi-au împărţit puţin câte puţin pământul, dar într-un mod atât de tranşant şi suveran încât popoarele se deosebesc mai mult prin ele decât prin raţionalitatea şi forma lor de guvernământ. Religiile sigure sunt stăpâne absolute, fiecare în domeniul ei, în timp ce filosofiile sunt cel mult tolerate, şi având în vedere numărul mic al reprezentanţilor lor, nu sunt socotite demne de a fi combătute prin foc şi sabie. Totuşi, când s-a crezut necesar, s-au folosit aceste mijloace împotriva lor, şi nu fără succes. De altfel ele nu se găsesc decât în stare sporadică. Cea mai mare parte a timpului, au fost doar ţinute în frâu, prescriindu-le să se conformeze doctrinei lor şi celei a religiei dominante în ţara în care ele erau predate în şcoli. Uneori religia nu s-a mulţumit să le supună; s-a servit de ele, a făcut din ele în oarecare măsură primul statiu al credinţei; dar aceasta este o experienţă periculoasă; căci filosofiile nesimţindu-se în putere, recurg la şiretenie în speranţa de a găsi în ea un sprijin, şi nu se dau niciodată îndărăt de la o anumită perfidie ascunsă care se manifestă din când în când pe neaşteptate şi ale cărei efecte deplorabile sunt greu de reparat. Acest fapt este cu atât mai periculos cu cât ştiinţele pozitive, în ansamblul lor, sunt aliatele secrete ale filosofiilor împotriva religiilor, şi cu atât mai mult cu cât, fără a fi în război deschis cu acestea din urmă, fac mari ravagii în domeniul lor atunci când te aştepţi mai puţin. Să adăugăm că faptul de a reduce filosofia la acest rol de slujnică, de care am vorbit, înseamnă să discreditezi un sistem care are deja în afara sa o confirmare, vrând să îi dai un impuls dinlăuntrul său; căci dacă ar fi capabil de o astfel de confirmare, nu ar avea nevoie să i se caute una exterioară. Este întotdeauna primejdios să vrei să dai un fundament nou unei clădiri solide. De altfel, o religie are nevoie de sufragiile filosofiei? Ea are totul de partea ei: revelaţie, scrieri, miracole, profeţii, sprijinul guvernelor, primul rang

pretutindeni aşa cum se cuvine adevărului, adeziunea şi respectul lumii întregi, mii de temple în care este propăvăduită şi în care îi sunt celebrate ceremoniile, corpuri sacerdotale care au depus jurământul, şi ceea ce face cât toate acestea la un loc, privilegiul rar de a putea să-şi întipărească doctrinele în sufletele copiilor de la vârsta cea mai fragedă, şi de a face din ele pentru a ne exprima astfel, idei înnăscute. Când eşti astfel înarmat, nu ai nevoie de adeziunea unor bieţi filosofi, sau eşti mai exigent decât de obicei, sau în sfârşit dacă îţi este teamă că vei fi contrazis de ei, dezlănţui o teroare incompatibilă cu o conştiinţă calmă şi onestă.

Un simptom al acestei naturi *alegorice* a religiilor, sunt *misterele* pe care le întâlnim în aproape oricare dintre ele, mă gândesc la unele dogme care, departe de a putea pretinde să fie luate ad litteram ca adevăruri, nici măcar nu pot fi bine sesizate de gândire. Am putea chiar spune că vreo câteva afirmaţii de-a dreptul contrare raţiunii, că vreo câteva absurdităţi foarte palpabile sunt un ingredient esenţial pentru o religie bine întocmită; căci acestea sunt semnul însuşi al naturii sale *alegorice* şi singurul mijloc prin care simţul comun, intelectul necultivat poate realiza, ceea ce singur nu poate concepe clar, şi anume că religia tratează în fond despre o ordine a lucrurilor *sui generis*, despre o ordine a lucrurilor *în sine*, care nu este supusă lumii fenomenelor; că în consecinţă, religia prezentând întotdeauna faptele şi adevărurile sub o formă fenomenală, nu numai dogmele absurde, ci şi dogmele acceptabile nu sunt decât alegorii, simple adaptări la mintea umană. În acest spirit îmi pare că Sfântul Augustin şi Luter au menţinut misterele creştinismului, în opoziţie cu doctrina terre à terre a lui Pelagius care avea pretenţia să readucă totul la nivelul inteligibilului. Adoptând acest punct de vedere, reuşim să înţelegem faptul că Tertulian a putut spune cu toată sinceritatea: *Prorsus credibile est, quia ineptum est, ... certum est, quia impossibile. (De carne Christi*, c.v.). -Această natură *alegorică* a religiilor face inutile şi demonstraţiile pe care filosofia este obligată să le furnizeze. Şi necesitatea unei examinări atente; acestea sunt înlocuite cu credinţa, adică reclamă acceptarea de bună voie a adevărurilor lor. Şi cum credinţa dirijează acţiunea, şi cum din punct de vedere practic alegoria conduce acolo unde conduce adevărul *sensu proprio*, pe bună dreptate religia promite credincioşilor beatitudinea eternă. Nevoia unei metafizici se impune irezistibil oricărui om, şi, în punctele esenţiale, religiile ţin tocmai locul de metafizică marei mase a oamenilor care este incapabilă să gândească.

Ele o înlocuiesc chiar foarte bine; căci pe de o parte dirijează acțiunea, ținând mereu desfășrat, după frumoasa expresie a lui Kant, drapelul cinstei și virtuții, și pe de altă parte sunt o consolare indispensabilă în mijlocul încercărilor dureroase ale vieții; în momentele de suferință, ele joacă în mod absolut rolul unei metafizici obiectiv adevărate, căci îl detașează pe om de el însuși, atât cât acest lucru este posibil, și îl transportă dincolo de existența temporală. Aici devine vădită valoarea profundă a religiilor, aş spune chiar caracterul lor indispensabil. Platon deja spunea cu multă dreptate (*De Rep.* IV, p. 89. Dip): φιλοσοφον πληθος αδυνατον ειναι (vulgus philosophum esse impossibile est). Dar iată piatra de încercare: religiile nu îți pot niciodată mărturisi natura alegorică; ele sunt obligate să se prezinte ca adevărate *sensu proprio.* Prin aceasta ele încalcă domeniul metafizicii propriu-zise și provoacă antagonismul acesteia, antagonism care s-a manifestat în toate epocile în care gândirea filosofică nu era aservită și pusă sub tutelă. Tot pentru că au înțeles foarte bine această natură alegorică a oricărei religii, partizanii supranaturalului și raționaliștii au pornit în zilele noastre o luptă atât de înverșunată. Într-adevăr, și unii și ceilalți pretind că găsesc în creștinism adevărul *sensu proprio*; primii atribuie acest gen de adevăr tuturor părților doctrinei creștine și de aceea vor un creștinism fără restricții, care să nu fie privat de nici unul din elementele sale, pretenție care le crează o situație dificilă în prezența cunoștințelor și culturii generale din epoca noastră. Ceilalți dimpotrivă caută să înlăture prin mijlocirea exegezei orice element propriu-zis creștin; reziduul acestei operații este ceva care nu poate fi adevărat nici *sensu proprio* nici *sensu allegorico*, este o religie terre à terre; este un fel de Judaism abia, doctrina aridă a lui Pelagius cel mult și, ceea ce este mai grav, este un optimism de joasă speță complet străin adevăratului creștinism. În plus, să încerci să fondezi o religie pe rațiune, înseamnă să o introduci în a doua categorie a teoriilor metafizice, cele care își poartă garanția în *ele însele*, înseamnă să o transporți pe un teren străin, cel al sistemelor filosofice; înseamnă să o expui luptei pe care acele sisteme o dau în propria lor arenă, înseamnă să o expui loviturilor scepticismului, atacurilor reductibile ale criticii rațiunii pure; să le înfrunți ar însemna o adevărată temeritate.

Și una și cealaltă din aceste categorii ale metafizicii ar fi interesate să rămână nealterate; fiecare din ele ar trebui să se mențină cu strictețe în domeniul propriu, pentru a-și manifesta integral esența. Dar tendința contrară este cea care prevalează în toată perioada

creştină; s-a încercat să se opereze o fuziune a celor două categorii, transportând dogmele şi conceptele uneia în cealaltă. Nu s-a ajuns decât la pervertirea ambelor. Această tendinţă s-a manifestat cel mai puternic în zilele noastre, în acea tentativă bastardă căreia i s-a dat numele de filosofie religioasă, un fel de gnoză care se străduie să intepreteze religia dată, şi să explice ce este adevărat *sensu allegorico* prin mijlocirea unui adevăr care să fie luat *sensu proprio*. Dar, pentru aceasta, ar trebui să cunoşti şi să fii în posesia adevăratului *sensu proprio*; şi din acel moment, orice interpretare ar deveni de prisos. Sub pretext că metafizica, adică adevăratul *sensu proprio*, nu poate fi scos decât din religie, a căuta să îl extragi din aceasta prin mijlocirea unei interpretări exegetice ar fi o întreprindere anevoioasă şi periculoasă. Pentru a te hotărî în favoarea ei, ar trebui să fie stabilit că, asemeni fierului şi altor metale imperfecte, adevărul nu se întâlneşte decât în starea de minereu, niciodată în stare pură, şi că pentru a-l obţine trebuie să îl degajezi din acest aliaj.

Poporul are nevoie de o religie, aceasta este pentru el o binefacere de nepreţuit. Dar dacă religiile pretind să se pună în calea progresel spiritului uman în vederea cunoaşterii adevărului, atunci acestea trebuie îndepărtate cu multe menajamente, bineînţeles. Să ceri unui mare spirit, Shakespeare sau unui Goethe, să se convingă *implicited, bona fide et sensu proprio* de dogmele unei religii oarecare, ar însemna să îi ceri unui uriaş să intre în pantoful unui pitic.

Cum religiile ţin să fie la îndemâna mulţimii, ele nu pot închide în ele însele decât un adevăr mediat, nu un adevăr imediat; să îl ceri de la ele pe acesta din urmă, ar fi totuna cu a vrea să citeşti caracterele aşa cum sunt compuse pe marmura tiparului în loc să le citeşti amprenta pe hârtie. Pentru a realiza valoarea unei religii, trebuie deci să vezi dacă, sub voalul alegoriei, ea conţine o parte mai mult sau mai puţin mare de adevăr, şi în al doilea rând dacă acest adevăr apare mai mult sau mai puţin distinct prin acel voal; cu cât învelişul va fi mai transparent, cu atât va fi mai elevată religia. Or, se pare că în privinţa religiilor lucrurile nu stau cu mult altfel decât în privinţa limbilor; cele mai vechi sunt cele mai perfecte; dacă aş vrea să văd în rezultatele filosofiei mele măsura adevărului, ar trebui să pun budismul deasupra tuturor celorlalte religii. În orice caz, mă bucur să constat un acord atât de profund între doctrina mea şi o religie care, pe pământ, are majoritatea de partea ei, deoarece ea numără mai mulţi adepţi decât oricare alta. Acest acord îmi face o plăcere cu atât mai mare cu cât gândirea mea filosofică a fost în mod sigur în afara

oricărei influenţe budiste; căci în 1818, data apariţiei lucrării mele, nu aveam în Europa decât relatări rare, insuficiente şi imperfecte, asupra budismului; ele se limitau aproape în întregime la câteva disertaţii, apărute în primele volume din *Asiatic Researches* şi priveau în principal budismul birmanilor. De atunci ne-a fost dat să cunoaştem această religie mai bine, datorită mai ales studiilor precise şi instructive pe care un distins membru al Academiei din Sfântul Petersburg, J.J. Schmidt, le-a publicat în *Memoriile* acestei Academii. Savanţi englezi şi francezi au completat puţin câte puţin aceste informaţii, aşa încât, în tratatul meu asupra *Voinţei în natură*, am dat la rubrica *Sinologie* o listă destul de mare a celor mai bune scrieri publicate asupra acestei religii. -Din nefericire pe Czoma Korosi, acest savant ungur cu o voinţă atât de perseverentă, care pentru a studia limba şi cărţile sfinte ale budismului şi-a petrecut mai mulţi ani în Tibet şi în principal în mănăstirile budiste, ni l-a răpit moartea în momentul când urma să coordoneze spre uzul publicului rezultatele cercetărilor sale. Nu pot totuşi să îmi ascund plăcerea pe care am resimţit-o citind în relatările sale provizorii câteva pasaje direct luate din *Kahgyur*, între altele acea convorbire a lui Buda pe moarte cu un brahman care s-a convertit la doctrina sa. „There is a description of their conversation on the subject of creation, by whom was the world made. Shakya asks several questions of Brahma, whether was it he, who made or produced such and such things, and endowed or blessed them with such and such virtues or properties. Whether was it he who caused the several revolutions in the destruction and regeneration of the world. He denies that he had ever done anything to that effect. At last he himserf asks Shakya how the world was made, by whom? Here are attributed all changes in the world to the *moral works of the animal beings*, and it is stated that in the world all is *illusion*, there is no reality in the things; all is empty. Brahma being instructed in his doctrine, becomes his follower." (*Asiatic reseches*, vol. XX, p. 434)[1]. Nu pot stabili, cum se face în general, o *deosebire fundamentală* între religii, după cum sunt monoteiste, politeiste, panteiste sau atee. Ceea

---

[1] Ni se descrie convorbirea lor care are ca obiect creaţia, prin care lumea a fost produsă. Buda îi pune mai multe întrebări lui Brahma: el este cel care a făcut sau produs cutare sau cutare obiect, cel care l-a dotat cu cutare sau cutare calitate? Brahma neagă că a făcut vreodată aşa ceva. În sfârşit acesta îl întreabă chiar pe Buda, cum a fost produsă lumea şi de către cine? Şi atunci toate schimbările din lume sunt atribuite *faptelor morale ale fiinţelor însufleţite*, şi spune că în lume totul nu este decât *iluzie*, că nu este nici o realitate în obiecte, că totul este gol. Brahma astfel instruit asupra doctrinei lui Buda devine adeptul său. (n.a.)

ce le deosebeşte după mine, este modul lor de a vedea optimist sau pesimist. Unele consideră existenţa acestei lumi ca avându-şi raţiunea de a fi în ea însăşi, ele o laudă şi o celebrează. Altele o consideră ca ceva care nu poate fi conceput decât cu titlu de consecinţă a păcatelor noastre şi care, de aceea, nu ar putea fi prin ea însăşi. Ele recunosc că durerea şi moartea nu-şi pot avea cauza în ordinea eternă, primă şi imuabilă a lucrurilor, în ceea ce trebuie să fie, din oricare punct de vedere te-ai plasa. Dacă creştinismul a avut tăria de a triumfa asupra iudaismului mai întâi, apoi asupra paganismului greco-roman, se datorează numai pesimismului său, acelei mărturisiri după care starea noastră este foarte jalnică şi este în acelaşi timp o stare de păcat, mărturisire total opusă optimismului evreiesc şi păgân. Când acest adevăr profund şi dureros simţit de noi toţi va ieşi la iveală, el va atrage după sine nevoia de ispăşire.

Trec la studiul celei de a doua categorii a metafizicii, a celui care îşi poartă confirmarea în ea însăşi şi pe care o numim *filosofie*. Amintesc originea pe care i-am fixat-o mai sus: după mine, filosofia se naşte din *uimirea* în faţa lumii şi a propriei noastre existenţe, care se impun intelectului nostru ca o enigmă a cărei soluţie nu încetează din acel moment să preocupe umanitatea. Nu ar putea fi astfel, şi atrag atenţia cititorilor mei asupra acestui punct, dacă lumea ar fi o „substanţă absolută" în sensul spinozismului şi formelor contemporane ale panteismului, dacă ar fi adică *o existenţă absolut necesară*. Aceasta ar fi totuna cu a spune că lumea există cu o asemenea necesitate, încât alături de ea orice altă necesitate pe care intelectul ar putea-o concepe ca atare nu ar fi decât hazard şi contingenţă; lumea ar fi ceva care ar cuprinde nu numai orice existenţă posibilă, aşa încât, cum afirmă de altfel Spinoza, posibilul şi realul nu ar forma decât unul; ne-ar fi imposibil să concepem că realul nu este sau sau că este altfel, într-un cuvânt, reprezentarea lumii aşa cum este ar fi la fel de esenţială pentru gândirea noastră ca şi reprezentarea spaţiului şi a timpului. În plus, deoarece noi înşine am fi părţi, moduri, atribute sau accidente ale unei astfel de substanţe absolute, singura care a putut exista vreodată undeva şi, într-un anumit sens, existenţa lumii şi a noastră, ca şi forma acestei existenţe, departe de a ne părea surprinzătoare şi problematică, departe de a reprezenta enigma insolubilă şi care ne frământă neîncetat, ar trebui dimpotrivă să ne pară mai evidentă chiar decât propoziţia: doi ori doi fac patru. Ar trebui să ne găsim în imposibilitatea absolută de a gândi că lumea nu este sau că este altfel decât este; prin urmare, niciodată

nu am avea conştiinţa existenţei lumii *ca atare*, deci ca problemă propusă reflecției, mai mult decât avem conştiinţa mişcării incredibil de rapide a planetei noastre.

Dar lucrurile nu stau deloc astfel. Animalului fără gândire, lumea şi existenţa pot să îi pară lucruri care se înţeleg de la sine; pentru om dimpotrivă, aici este o problemă pe care până şi cei mai necultivaţi, până şi cei mai mărginiţi şi-o reprezintă cu claritate în momentele lor de luciditate. Această problemă face o impresie cu atât mai puternică asupra conştiinţei, o marchează cu atât mai durabil, cu cât conştiinţa este mai luminată şi mai elaborată, cu cât educaţia a furnizat mai multe alimente gândirii. În sfârşit, la spiritele filosofice, acea uimire, despre care Platon spune φαυμαζειν, μαλλα φιλοσοφιχον παθος, *mirari valde philosophicus affectus*, este cea care învăluie în toată întinderea ei problema de care se preocupă şi pentru care se frământă neîncetat, în toate epocile şi în toate ţările, partea cea mai generoasă a umanităţii. De fapt această nelinişte pe care metafizica etern reînnoită o ţine neobosit trează, vine din reprezentarea clară, că non existenţa lumii este la fel de posibilă ca şi existenţa ei. De aceea concepţia spinozistă care face din lume o existenţă în mod absolut necesară, o existenţă în sine care trebuie să fie din toate punctele de vedere, este un mod de a vedea fals. Chiar simplul teism, cu proba sa cosmologică, deduce tacit din existenţa lumii non existenţa ei anterioară; în ea însăşi lumea este deci pentru acesta ceva accidental. Mai mult, puţin câte puţin ne reprezentăm lumea ca pe ceva, a cărui non existenţă nu numai că este de conceput, dar este şi preferabilă existenţei sale. De la uimire trecem uşor la o apăsătoare meditaţie asupra *fatalităţii* care, în ciuda a toate, i-a provocat existenţa, şi datorită căreia forţa imensă pe care o necesită producerea şi conservarea lumii a putut fi exploatată într-un sens atât de nefavorabil propriilor ei interese. Uimirea filosofică este deci în fond o stupefacţie dureroasă; filosofia debutează, ca uvertura din *Don Juan*, printr-un acord în gama minoră. De unde rezultă că filosofia nu trebuie să fie nici spinozistă, nici optimistă. -Această natură aparte a uimirii care ne îndeamnă să filosofăm derivă în mod cert din spectacolul *durerii* şi al *răului moral* din lume. Căci durerea şi răul moral, chiar dacă raportul lor reciproc ar fi cât se poate de just, chiar dacă ele ar fi pe deplin compensate de ceea ce este bun, sunt totuşi ceva care în sine nu ar trebui absolut de loc să fie. Or, nimic nevenind din nimic, urmează că durerea şi răul îşi au cauza în originea, în esenţa lumii însăşi. Ne vine greu să admitem această concluzie, dacă avem în vedere măreţia, ordinea şi

perfecţiunea lumii fizice; noi ne imaginăm că forţa care a putut-o crea pe aceasta ar fi putut evita şi suferinţa şi răul moral. Teismului, cum bine se ştie, îi vine greu să recunoască această origine, a cărei expresie cea mai sinceră sunt Ormuzd şi Ahriman. El a căutat deci mai întâi să se debaraseze de răul moral, şi în acest scop a inventat liberul arbitru; dar liberul arbitru nu este decât o creaţie *ex nihilo* disimulată, deoarece presupune un „operari" care nu provine din nici un „Esse" (de văzut *cele două probleme fund. ale Eticii*, p. 58; ed. a 2-a, p. 57). A încercat apoi să o rezolve cu suferinţa, punând-o pe seama materiei sau a unei necesităţi inevitabile, şi regretând că nu îl poate invoca pe diavol, care este adevăratul *expediens ad hoc*. În categoria suferinţei intră şi moartea; cât despre răul moral, el constă numai în a ne debarasa de suferinţa de moment pentru a o lăsa pe seama altui moment. Deci, aşa cum am spus, răul moral, suferinţa şi moartea sunt cele care îi conferă uimirii filosofice calitatea şi intensitatea ei particulară; acel *punctum pruriens* al metafizicii, problemă care umple umanitatea de o nelinişte pe care nu o pot calma nici scepticismul nici criticismul, constă în a te întreba, nu numai de ce lumea există, dar şi de ce este plină de atâtea nenorociri.

Fizica (în sensul cel mai larg al cuvântului) se ocupă şi ea cu explicarea fenomenelor lumii. Dar însăşi natura explicaţiilor sale este cauza insuficienţei acestora. Fizica nu poate duce o viaţă independentă; cu oricât dispreţ ar privi metafizica, are nevoie de sprijinul acesteia. Căci ea însăşi explică fenomenele prin ceva şi mai necunoscut decât fenomenele înseşi, prin legi naturale, care se întemeiază pe forţe naturale, dintre care forţa vitală este un eşantion între altele. Desigur, starea actuală a oricăror lucruri din lume sau din natură trebuie să poată fi explicată prin cauze pur fizice. Dar o asemenea explicaţie, presupunând că s-ar ajunge la ea, ar fi în mod necesar marcată de două imperative esenţiale, şi pentru a ne exprima astfel de două tare, care fac ca toate fenomenele explicate fizic să rămână în realitate neexplicate. Astfel, Ahile era vulnerabil la călcâi. Tot astfel ni-l reprezentăm pe diavol cu un picior de cal. În primul rând, nu am putea niciodată atinge *începutul* acestei serii de cauze şi efecte, adică de modificări legate între ele; acest început s-ar retrage fără încetare la infinit, ca limitele lumii în spaţiu şi timp. Apoi ansamblul cauzelor efective prin care avem pretenţia să explicăm totul se bazează pe ceva absolut inexplicabil, vreau să spun *calităţile* primordiale ale obiectelor şi forţele naturale care se manifestă la acestea, forţe care permit calităţilor să acţioneze într-un mod

determinat. Aşa sunt: gravitația, soliditatea, forța impulsului, elasticitatea, căldura, electricitatea, forțele chimice etc. Orice explicație fizică dă aceste forțe ca reziduu; asemeni unei ecuații algebrice, ai cărei toți ceilalți termeni ar fi rezolvați, dar în care o cantitate ar rămâne necunoscută şi nedeterminabilă.

De unde rezultă că nu există hârb de argilă cât de infim care să nu fie compus din calități unele la fel de inexplicabile ca celelalte. Aceste două imperfecțiuni inevitabile oricărei explicații fizice, cauzele adică, arată deci că o astfel de explicație nu poate fi decât relativă şi că metoda ştiințelor pozitive nu este singura, ultima metodă suficientă, cea care conduce la o soluție satisfăcătoare a dificilei probleme a lucrurilor, la adevărata înțelegere a lumii şi existenței, ci că explicația fizică, luată ca atare, are nevoie de o explicație *metafizică* care să dea cheia tuturor presupunerilor sale. Numai că din însuşi acest fapt rezultă că metoda metafizică trebuie să se deosebească profund de metoda fizică. Primul pas care trebuie făcut pe această nouă cale, este să te laşi pătruns categoric şi o dată pentru totdeauna de deosebirea dintre metode şi în consecință de deosebirea dintre *fizică* şi *metafizică*. Această deosebire se bazează în ce priveşte esențialul pe distincția kantiană dintre *fenomen* şi *lucrul în sine*. Kant declara despre acesta din urmă că este absolut inexplicabil, şi iată de ce după el nu ar putea exista nici o *metafizică;* nu este posibilă decât cunoaşterea imanentă, aşadar numai fizica, şi alături de aceasta critica rațiunii în aspirațiile ei metafizice. Să mi se permită aici să anticipez cea de-a doua parte pentru a marca astfel punctul de contact al filosofiei mele cu doctrina kantiană şi pentru a semnala că, în frumoasa explicație a coexistenței libertății şi necesității (*Critica rațiunii pure*, prima ed., p. 532-554, şi *Crit. rațiunii practice*, p. 224-231 din ed. Rosenkranz) Kant demonstrează că aceeaşi acțiune, care pe de o parte este perfect explicabilă ca fiind consecința necesară a caracterului omului, a influențelor pe care le-a suferit în timpul vieții, trebuie totuşi pe de altă parte să fie considerată ca operă a voinței libere. În acelaşi sens el spune (§53 din *Prolegomene)*: „Desigur, necesitatea naturală va fi inerentă oricărei combinații de cauze şi efecte în lumea sensibilă, dar libertatea va fi acordată aceleia dintre cauze care nu este ea însăşi un fenomen (deşi serveşte ca fundament fenomenului). Aşadar, necesitatea (literalmente natura) şi libertatea pot fi atribuite necontradictoriu aceluiaşi obiect, după cum îl considerăm sub un aspect diferit, fie ca fenomen, fie ca lucru în sine". Ceea ce spune Kant despre fenomenul om şi activitatea sa,

doctrina mea extinde asupra tuturor fenomenelor din natură, dându-le ca fundament comun *Voința* ca lucru în sine. Ceea ce justifică mai întâi acest mod de a proceda, este imposibilitatea de a admite că omul este în mod specific distinct, *toto genere*, și în mod radical de toate celelalte ființe și obiecte ale naturii; nu poate fi între ele decât o deosebire de grad. -Las acum de o parte această digresiune pentru a reveni la considerațiile mele asupra neputinței fizicii de a furniza explicația ultimă a lucrurilor. -Spun deci: desigur totul este fizic, dar atunci nimic nu este explicabil. La fel ca mișcarea bilei pe care o împingem, funcția de a gândi a creierului trebuie să comporte în ultimă instanță o explicație fizică care să o facă la fel de inteligibilă ca mișcarea bilei. Or însăși această mișcare, pe care credem că o înțelegem atât de bine, este în fond la fel de obscură ca și gândirea; căci esența intimă a expansiunii în spațiu, a impenetrabilității, a facultății de a fi mișcat, a rezistenței, a elasticității și a gravitației, rămâne după toate explicațiile fizice un mister în aceeași măsură ca gândirea. Numai că imposibilitatea de a o explica pe aceasta din urmă frapându-ne din primul moment, ne-am grăbit să facem un salt de la fizică la metafizică și să ipostaziem o substanță de o altă natură decât cea a lucrurilor corporale. Am transportat în creier un suflet. Dacă intelectul nostru nu ar fi fost atât de tocit încât să avem nevoie pentru a-l impresiona de un fenomen extraordinar de surprinzător, ar fi trebuit să explicăm digestia printr-un suflet stomacal, vegetația printr-un suflet vegetativ, afinitățile elective prin prezența unui suflet în reacții, căderea unei pietre prin prezența unui suflet în această piatră. Căci proprietățile oricărui corp anorganic sunt la fel de misterioase ca viața unei ființe vii; de aceea pretutindeni explicația fizică se izbește de o explicație metafizică care o anulează, adică îi retrage caracterul de explicație. Dacă am lua lucrurile foarte strict, am putea pretinde că toate științele naturii nu fac realmente asemeni botanicii decât să adune și să claseze obiectele de același fel. O fizică care ar susține că faptul de a explica lucrurile în detaliu prin cauze, și într-un mod general prin forțe, este într-adevăr suficient și prin urmare epuizează esența lumii, ar fi *naturalismul* propriu-zis De la Leucip, Democrit și Epicur până la „sistemul naturii", apoi la Lamarck, Cabanis și la materialismul înfierbântat al ultimilor ani, putem urmări încercarea continuă de a stabili o fizică fără metafizică, adică o doctrină care să facă din fenomen lucrul în sine. Dar toate explicațiile acestor fizicieni nu sunt decât încercări de a disimula și explicatorilor și auditorilor faptul că ele presupun pur și simplu lucrul

esențial. Naturaliștii se străduie să arate că toate fenomenele, chiar și fenomenele spirituale, sunt fizice, și în această privință ei au dreptate; greșeala lor este de a nu vedea că orice lucru fizic este pe de altă parte și un lucru metafizic. Desigur este greu să recunoști acest adevăr, deoarece el presupune deosebirea fenomenului de lucrul în sine. Totuși Aristotel, în ciuda tendinței sale spre empirism, și oricât de îndepărtat era de hiperfizicismul platonician, a știut, chiar și fără ajutorul deosebirii de care am vorbit, să rămână în afara acestui mod îngust de a vedea; el spune: Ει μεν ουν μη εστι τις ετερα ουσια παρα τας θυσει ευνεστη χυιας, η φυσιχη αν ειη πρωτη επιστημη . ει δε εστι τις ουσια αχινητος, αυτη προτερα χαι φιλοσοφια πρωτη, χαι χαθολον ουτως, οτι πρωτη. χαι περι του οντος η ον, ταυτης αν ειη θεωρησαι. „Si igitur non est aliqua alice substantia, praeter eas, quae natura consistant, physica profecto prima scientia esset; quodri autem est aliqua substantia immobilis, haec prior et philosophia prima, et universalis sic, quod prima; et de ente prout ens est, speculari hujus est". (Metaf., V, I) O *fizică absolută*, ca cea pe care tocmai am descris-o, care nu ar lăsa loc vreunei *metafizici* ar face din *Natura naturata Natura naturans*; ea ar fi fizica pusă pe tronul metafiziicii; dar este probabil că în acest loc înalt ea s-ar comporta ca spoitorul de tingiri din Holberg odată numit primar. Această idee obscură a unei fizici absolute fără metafizică, este cea care inspiră în fond reproșul insipid și cel mai adesea răuvoitor de ateism; ea este cea care îi dă sensul intim al adevărului și prin aceasta al forței. O astfel de fizică ar distruge cu siguranță orice etică, și dacă pe nedrept se consideră teismul ca nedespărțit de moralitate, aceasta în orice caz nu poate fi concepută fără o *metafizică oarecare*, adică fără o doctrină care să admită că ordinea naturii nu este singura și nici ordinea absolută a lucrurilor. De aceea *Credo*-ul obligatoriu al tuturor celor drepți și buni poate fi formulat astfel: „Cred în metafizică". În acest sens este important și necesar ca omul să fie convins de imposibilitatea de a se limita la o *fizică absolută*, cu atât mai mult cu cât aceasta, *naturalismul* prin excelență, este un mod de a vedea care de la sine s-ar impune continuu omului și care nu poate fi desființat decât printr-o speculație profundă, speculație ale cărei diverse sisteme și religii îi țin locul atât cât le stă în putere și atâta vreme cât sunt recunoscute ca adevărate. Acum, ceea ce ne lămurește cum un mod de a vedea radical fals se poate impune de la sine omului și trebuie îndepărtat în mod artificial, este faptul că intelectul nu are ca

destinaţie primă să ne instruiască asupra esenţei lucrurilor, ci numai să ne arate relaţiile lor cu voinţa noastră; intelectul nu este decât centrul motivelor, aşa cum vom vedea în Cartea a doua. În mod *accidental* lumea este schematizată în el astfel încât să reprezinte o ordine a 'lucrurilor cu totul diferită de ordinea în mod absolut adevărată, şi nu am putea să îi facem un reproş intelectului, pentru că ne arată numai învelişul exterior, nu şi miezul lucrurilor; reproşul ar fi cu atât mai nedrept, cu cât intelectul găseşte în el însuşi modalitatea de a rectifica această eroare, stabilind deosebirea dintre fenomen şi lucrul în sine. Această deosebire, dacă ne gândim bine, a fost realizată dintotdeauna; dar cel mai adesea se avea o noţiune vagă a ei, şi prin urmare insuficient exprimată, adesea chiar fiind prezentată sub deghizări stranii. Deja misticii creştini, de exemplu, refuză intelectului, dându-i numele de *lumină a naturii*, facultatea de a sesiza esenţa adevărată a lucrurilor. El este în oarecare măsură o simplă forţă superficială, ca electricitatea, şi nu pătrunde înlăuntrul realităţilor.

Chiar din punctul de vedere empiric, insuficienţa naturalismului pur apare mai întâi, aşa cum am arătat, în faptul că explicaţia fizică vede raţiunea faptului particular în cauza lui, dar că seria acestor cauze, cum ştim cu o deplină certitudine a priori, se continuă într-o regresie la infinit, astfel încât nici un lucru nu a putut fi primul în mod absolut. Apoi acţiunea acestei cauze este redusă la o lege naturală, şi aceasta la o forţă naturală, care rămâne absolut fără explicaţie. Dar acest element inexplicabil la care sunt reduse toate fenomenele (de la cel mai măreţ până la cel mai infim) acestei lumi atât de clar date şi atât de firesc explicabile, nu ne revelă el oare că toate explicaţiile de acest gen nu sunt decât condiţionate şi în oarecare măsură *ex concessis*, că ele nu sunt explicaţia adevărată şi suficientă? De aceea zic eu că din punct de vedere fizic totul este şi nu este explicabil. Acest element absolut inexplicabil care traversează toate fenomenele, care apare atât de vădit la fenomenele superioare, cele ale generării de exemplu, dar se regăseşte şi la cele mai de jos, între altele la fenomenele mecanice, este indiciul unei ordini a lucrurilor cu totul diferite de ordinea fizică şi care serveşte ca fundament acesteia din urmă. Această ordine, pe care Kant o numea ordinea lucrurilor în sine, este termenul final al metafizicii. -În al doilea rând, insuficienţa naturalismului pur ţine de acest adevăr filosofic fundamental pe care l-am studiat în amănunt în prima jumătate a acestei cărţi, şi care constituie şi tema *Criticii raţiunii pure*, şi anume că orice obiect este condiţionat de subiectul gânditor, şi în existenţa lui obiectivă ca atare,

şi în forma particulară a acestei existenţe, că obiectul prin urmare este un simplu **fenomen, nu** un lucru în sine. Acest fapt a fost pe larg expus la §7 din I-ul volum, şi s-a arătat aici ce greşeală comit cei care, asemeni materialiştilor, iau în mod nesocotit obiectivul ca dat absolut, fără a lua în seamă elementul subiectiv, prin mijlocirea exclusivă a căruia, în care numai, spun eu, obiectivul există. Materialismul la modă astăzi furnizează numeroase eşantioane ale acestui procedeu; aşa încât acesta este o filosofie de ajutoare de frizeri şi ucenici în ale farmaciei. În inocenţa lui, el vede lucrul în sine în materie, pe care o ia în zăpăceala lui ca pe ceva absolut real; după el, forţa impulsului este singura facultate a lucrului în sine, deoarece toate celelalte calităţi nu pot fi decât fenomene ale acestei forţe.

Naturalismul sau fizica pură nu va fi deci niciodată o explicaţie suficientă; l-am putea compara cu un calcul, al cărui ultim termen nu îl găsim niciodată. Serii cauzale fără sfârşit şi început, forţe insondabile, un spaţiu infinit, un timp care nu a început, divizibilitatea la nesfârşit a materiei toate aceste lucruri determinate de un creier care gândeşte, în care ele există cu aceeaşi îndreptăţire ca visul, şi fără care ele dispar: acesta este labirintul în care ne plimbă fără încetare concepţia materialistă. Stiinţele naturii au ajuns în zilele noastre la un grad de perfecţiune pe care secolele anterioare erau departe de a-l bănui, un fel de culme pe care umanitatea a atins-o pentru prima oară. Dar oricât de mari ar fi progresele *fizicii* (luată în sensul larg pe care i-l acordau anticii); ele nu ne vor ajuta să înaintăm câtuşi de puţin spre *metafizică*; nu mai mult decât o suprafaţă, pe care oricât o vom prelungi nu va dobândi conţinut. Progresele fizicii nu vor completa cunoaşterea *fenomenului*; în timp ce *metafizica* aspiră să depăşească fenomenul, pentru a studia lucrul ca atare. Chiar dacă experienţa noastră ar fi desăvârşită, situaţia nu s-ar schimba în vreun fel. Şi chiar dacă aţi fi parcurs planetele tuturor stelelor fixe, tot nu aţi fi făcut un pas în plus pe calea metafizicii. Cu cât progresele *fizicii* vor fi mai mari, cu atât ei vor resimţi mai acut nevoia unei *metafizicii*. Într-adevăr, dacă pe de o parte o cunoaştere mai exactă, mai întinsă şi mai adâncă a naturii minează şi sfârşeşte prin a răsturna ideile metafizice în curs până atunci, ea serveşte pe de altă parte la a pune în mod şi mai distinct şi mai complet în relief problema însăşi a metafizicii, în a o degaja cu şi mai multă stricteţe de orice element pur fizic. Cu cât cunoaşterea esenţei obiectelor particulare va fi mai completă şi mai exactă, cu atât mai imperios ni se va impune necesitatea de a explica ansamblul şi generalul, şi cu cât cunoaşterea

empirică a acestui element general va fi mai justă, mai precisă şi mai completă, cu atât el ne va părea mai misterios şi mai enigmatic. Este adevărat că savantul obişnuit, cel care s-a limitat la o ramură specială a fizicii, nu are nici cea mai vagă idee de cele expuse până acum; el doarme tihnit alături de slujitoarea pe care şi-a ales-o în casa lui Ulise, fără vreun gând pentru Penelopa (cf.cap.XII, sub fin.) De aceea în zilele noastre *scoarţa naturii* este minuţios studiată, sunt cunoscute cu de-amănuntul intestinele şi viermii intestinali şi verminarea verminei. Dar să vină un filosof ca mine, care vorbeşte despre *miezul intim al naturii*, aceşti oameni nu vor mai catadicsi să-l asculte, socotind că acest studiu este străin ştiinţei, şi vor continua să se ocupe cu curăţatul coajei. Ai fi ispitit să-i numeşti chiţibuşari ai naturii pe aceşti fizicieni microscopici şi micrologici. Şi desigur cei care cred că creuzetul şi retorta sunt adevărata şi unica sursă a oricărei înţelepciuni nu au mintea mai puţin pervertită decât o aveau odinioară antipozii lor, scolasticii. Aşa cum aceştia erau prizonierii reţelei lor de concepte abstracte, în afara cărora nu cunoşteau şi nu examinau nimic; tot aşa fizicienii noştri rămân în întregime cantonaţi în empirismul lor, nu admit ca fiind adevărat decât ceea ce au văzut cu ochii lor, şi socotesc în felul acesta că au pătruns până la esenţa ultimă a lucrurilor. Ei nu bănuiesc că între fenomen şi ceea ce se manifestă în el, lucrul în sine, este o prăpastie adâncă, o diferenţă radicală; că pentru a te lămuri asupra acestui subiect, trebuie să cunoşti şi să delimitezi cu precizie elementul subiectiv al fenomenului, şi să fi ajuns să înţelegi că informaţiile ultime, cele mai importante asupra esenţei lucrurilor, nu pot fi luate decât din operaţii prealabile este imposibil să faci un pas dincolo de ceea ce este dat simţurilor în mod imediat, în alţi termeni, să depăşeşti problema. Să remarcăm totuşi, pe de altă parte, că o cunoaştere cât mai completă a naturii este necesară pentru a *pune* cu precizie problema metafizicii. Aşadar nimeni nu va trebui să încerce să abordeze această ştiinţă, înainte de a fi dobândit o cunoaştere, cel puţin generală, dar exactă, clară şi coordonată, a diverselor ramuri ale studiului naturii. Căci problema precedă în mod nencesar soluţia. Dar problema o dată pusă, trebuie ca privirea cercetătorului să se îndrepte spre înlăuntru; căci problemele intelectuale şi morale sunt mai importante decât fenomenele fizice, în acelaşi fel în care magnetismul animal, de exemplu, este un fenomen incomparabil mai important decât magnetismul mineral. Misterele ultime şi fundamentale, omul le poartă înlăuntrul fiinţei sale intime, şi aceasta îi este cea mai imediat accesibilă. Aşadar numai aici poate spera să găsească cheia enigmei

lumii, şi firul unic care să îi permită să sesizeze esenţa lucrurilor Domeniul propriu *metafizicii* este deci ceea ce numim filosofia spiritului.

Tu îmi perinzi pe sub ochi seriile de vietăţi,
Şi mă înveţi să îmi cunosc fraţii
În crângul tăcut, în aer şi în apă;

....

Apoi mă readuci la peşteră, sigur, tu mă arăţi
Mie însumi; şi minuni misterioase
Ţâşnesc din adâncurile fiinţei mele pentru a mi se revela mie.

(Goethe-*Faust*)

În sfârşit, în ce priveşte *sursa* şi *fundamentul* cunoaşterii metafizice, am combătut deja aserţiunea de mai multe ori reluată de Kant, după care această sursă s-ar găsi în *simplele concepte*. Conceptele nu pot niciodată fi elementul prim al unei cunoaşteri, fiind întotdeauna degajate în mod abstract dintr-o intuiţie oarecare. Ceea ce a produs această eroare, este foarte probabil exemplul matematicilor. Acestea, aşa cum o dovedesc procedeele algebrei, ale trigonometriei şi analiticii, lasă de o parte intuiţia, operând cu simple concepte abstracte, reprezentate prin semne în loc de cuvinte, şi totuşi ajung la un rezultat de o certitudine perfectă, dar care în acelaşi timp este atât de îndepărtat, încât ar fi imposibil să-l atingi, rămânând pe terenul solid al intuiţiei. Posibilitatea unei astfel de certitudini se bazează, cum a arătat Kant până la refuz, pe faptul următor: conceptele matematice sunt extrase din raporturi cantitative, cunoscute a priori şi intuitiv totodată, raporturi prin mijlocirea cărora ele pot întotdeauna să fie realizate şi controlate, fie aritmetic, operând calcule pe care semnele nu fac decât să le indice, fie geometric, prin mijlocirea a ceea ce Kant numeşte construcţia conceptelor. Acest priviliegiu lipseşte conceptelor pe care s-a crezut că se poate edifica o metafizică, a esenţei, a fiinţării, a substanţei, a perfecţiunii, a nencesităţii, a realităţii, a finitului, a infinitului, a absolutului, a principiului etc. Căci astfel de concepte nu sunt nicidecum primordiale; ele nu au căzut din cer şi nici nu sunt înnăscute; ca toate conceptele s-au desprins din intuiţii, şi cum nu conţin numai, după exemplul celor din matematici elementul pur formal al intuiţiei, ci şi ceva în plus, rezultă că ele au ca bază intuiţiile empirice. Aşadar nu se poate obţine din ele

nimic ce intuiţia empirică nu conţine deja, nimic, prin urmare care să nu fie obiect al experienţei; şi cum aceste concepte sunt foarte largi, ar fi mult mai avantajos să ne referim direct la experienţă care ne-ar informa la prima mână şi cu o certitudine mult mai mare. Nu poţi într-adevăr niciodată obţine mai mult de la un concept decât conţine intuiţia din care el este extras. Cerem concepte pure care să nu aibă deci o origine empirică, în acest caz, nu le vom putea produce decât pe cele care privesc spaţiul şi timpul, în alţi termeni, elementul pur formal al intuiţiei, şi anume conceptele matematice, poate la limită şi conceptul de cauzalitate, care nu derivă desigur din experienţă, dar care nu pătrunde în conştiinţă decât prin mijlocirea acesteia (în primul rând în intuiţia sensibilă). Aşadar experienţa nu este posibilă decât prin el; şi el însuşi nu este valabil decât în domeniul experienţei. Kant a demonstrat foarte bine că acesta serveşte numai la a da unitate experienţei, nu pentru a o depăşi, fiindcă el are numai o aplicaţie fizică, nu şi una metafizică. O ştiinţă nu poate atinge certitudinea apodictică decât dacă originea ei este a priori; dar însăşi această origine dovedind că ea este condiţionată prin natura subiectivă a intelectului, o limitează la elementul pur formal al experienţei. O asemenea cunoaştere deci, departe de a ne face să depăşim experienţa, se mărgineşte la a reproduce o *parte* a acestei experienţe, cea care îi este proprie în toată întinderea ei; ea nu face decât să ne furnizeze un element empiric general, adică o simplă formă fără conţinut. Şi cum metafizica nu poate fi câtuşi de puţin limitată la acest element, ea trebuie să aibă surse de cunoştinţe *empirice*. Prin urmare, orice idee preconcepută a unei metafizici care poate fi construită pur a priori, este în mod necesar vană. Kant a comis un raţionament realmente greşit, sofism căruia i-a dat expresia cea mai strălucită în I-ul § din Prolegomene, când a afirmat că metafizica nu îşi poate scoate din experienţă conceptele şi principiile fundamentale. Într-adevăr, pentru a ajunge la această concluzie, el admite că numai ceea ce ştim *înaintea* oricărei experienţe ne poate conduce mai departe decât orice experienţă posibilă. Înarmat cu acest postulat, el are pretenţia să ne demonstreze apoi că această cunoaştere anterioară oricărei experienţe nu este decât forma în care intelectul primeşte experienţa, că în consecinţă ea nu ne poate duce dincolo de aceasta şi astfel stabileşte foarte logic imposibilitatea oricărei metafizici. Dar când este vorba să descifrăm experienţa, adică lumea pe care o avem sub ochi, nu înseamnă să răsturnăm metoda firească, dacă facem abstracţie de această experienţă, dacă îi ignorăm conţinutul, pentru a nu ne opri

decât la forme vide care ne sunt cunoscute a priori? Nu este firesc, dimpotrivă, ca ***ştiinţa experienţei ca atare*** să se alimenteze la sursele acestei experienţe? Problema acestei ştiinţe nu este pusă empiric? De ce atunci soluţia să nu se ajute de experienţă? Nu este absurd ca cel care trebuie să vorbească despre natura lucrurilor, să nu ia în consideraţie lucrurile însele, ci să se limiteze la nişte concepte abstracte? Desigur obiectul metafizicii nu este cercetarea unor experienţe particulare, dar în orice caz ea îşi propune să explice corect experienţa în ansamblul ei. Fundamentul său trebuie deci să fie de natură empirică. Mai mult, însuşi *caracterul* a priori al unei părţi a cunoaşterii umane este sesizat de metafizică ca un fapt dat, din care a tras concluzia originii subiective a acestei părţi. Deoarece conştiinţa caracterului său a priori o însoţeşte, explică faptul că această parte a cunoaşterii noastre se numeşte la Kant *transcedentală*, în opoziţie cu *transcendent*, care înseamnă „ceea ce depăşeşte orice posibilitate empirică", şi care se opune la rândul său lui *Imanent*, care înseamnă ceea ce rămâne în limitele acestei posibilităţi. Reamintesc cu plăcere semnificaţia primă a acestor termeni introduşi de Kant, cu care, la fel ca şi cu termenul de „categorie" şi altele, se joacă maimuţele contemporane ale filosofiei. De altfel sursa metafizicii nu este numai experienţa externă, ci şi *experienţa internă*; propriu metafizicii, ceea ce îi permite să facă pasul decisiv spre soluţia marii probleme, aşa cum am stabilit pe îndelete şi în mod distinct în *Voinţa în Natură* la rubrica *Astronomie fizică,* este, spun eu, faptul că la momentul potrivit ştie să combine experienţa externă cu experienţa internă şi să facă din aceasta cheia celeilalte.

Desigur, fixând metafizicii o astfel de origine şi, ca să fim sinceri, este imposibil să i-o refuzi o privezi de acea certitudine apodictică, care nu este posibilă decât prin cunoaşterea a priori; această certitudine cere proprietatea logicii şi a matematicilor. Dar totodată aceste ştiinţe nu ne învaţă de fapt decât ceea ce fiecare din noi ştie deja de la sine, într-un mod imprecis, este adevărat; cel mult primele elemente ale ştiinţei naturii pot fi deduse din cunoaşterea a priori. Mărturisind această origine empirică, metafizica nu face decât să renunţe la o veche pretenţie care, aşa cum am arătat, se baza pe o greşeală şi împotriva căreia stau mărturie din toate timpurile marea diversitate şi mutabilitatea sistemelor filosofice, ca şi scepticismul care le-a însoţit întotdeauna. Dar nu te poţi prevala de această mutabilitate pentru a nega posibilitatea însăşi a metafizicii; căci toate ramurile ştiinţelor naturii, chimia, fizica, geologia etc. au fost supuse

schimbării şi istoria însăşi s-a supus acestei necesităţi. Dar dacă într-o zi se va găsi un sistem metafizic exact, atât cel puţin cât o permit limitele intelectului uman, acest sistem nu va avea mai puţin imutabilitatea unei ştiinţe cunoscute a priori, şi aceasta deoarece fundamentul său nu poate fi decât experienţa într-un mod general, şi nu experienţele particulare şi de detaliu, care modifică fără încetare ştiinţele naturii şi aduc noi materiale istoriei. Într-adevăr, experienţa în ansamblul ei nu-şi va schimba niciodată caracterul.

În al doilea rând se pune această întrebare: Cum o ştiinţă obţinută din experienţă poate depăşi experienţa şi merita astfel numele de *metafizică*? Acest lucru nu este desigur posibil în acelaşi mod în care din trei numere proporţionale este scos un al patrulea, nici în modul în care se găseşte un triunghi, date fiind două laturi şi unghiul lor. Şi totuşi acesta era procedeul dogmatismului anterior lui Kant, dogmatism care pretindea să ajungă, după anumite legi care ne sunt cunoscute a priori, de la ceea ce este dat la ceea ce nu este dat, de la consecinţă la principiu, adică de la experienţa a ceea ce nu poate fi dat de nici o experienţă. Kant a pus foarte bine în lumină imposibilitatea unei metafizici astfel construite, arătând că aceste legi, dacă nu sunt scoase din experienţă, nu au totuşi valoare decât în domeniul empiric. Şi pe drept afirmă că urmând această cale nu vom putea niciodată depăşi condiţia posibilităţii oricărei experienţe. Dar sunt alte metode pentru a ajunge la metafizică. Ansamblul experienţei seamănă cu o scriere cifrată; filosofia va fi descifrarea ei; dacă traducerea este coerentă în toate părţile sale, filosofia va fi exactă. Numai dacă acest ansamblu va fi înţeles cu destulă profunzime şi dacă experienţa eternă va fi combinată cu experienţa internă, va fi posibil să îl interpretezi şi să îl explici plecând de la el însuşi. Kant a arătat într-un mod incontestabil că experienţa în ea însăşi este constituită din două elemente, formele cunoaşterii şi esenţa în sine a lucrurilor; că este posibil chiar să delimitezi aceste două elemente, unul fiind ceea ce ne este dat a priori, celălalt ceea ce vine să se adauge a posteriori. De aceea poate fi indicat, într-un mod general cel puţin, ceea ce în experienţa dată, care este înainte de toate *fenomen* pur, aparţine formei fenomenului condiţionat de intelect şi ceea ce, după sustragerea acestei forme, rămâne *lucrului în sine*. Şi deşi nimeni nu poate cunoaşte lucrul în sine prin învelişul formelor intuiţiei, pe de altă parte totuşi fiecare poartă acest lucru în sine; mai mult, fiecare este acest lucru; de aceea el trebuie să ne fie accesibil, deşi într-un mod condiţionat, în oricare parte a conştiinţei.

Deci puntea care permite metafizicii să depășească experiența nu este altceva decât analiza experienței și deosebirea dintre fenomen și lucrul în sine, deosebire în care am văzut cel mai serios merit al lui Kant, căci ea implică noțiunea unui nucleu al fenomenului, distinct de fenomen. Acest nucleu desigur nu poate fi niciodată complet detașat de fenomen și considerat în el însuși ca un *ens extramundanum*; nu va fi niciodată cunoscut decât în raporturile lui cu fenomenul însuși. Dar interpretarea și explicarea fenomenului în relațiile cu nucleul său intim, poate să ne dea asupra acestuia informații, care altfel nu ar fi pătruns niciodată în conștiință. În acest sens deci, metafizica depășește natura pentru a ajunge la ceea ce este ascuns în ea sau în spatele ei (το μετα το θυσιχον), dar ea nu consideră acest element ascuns decât ca apărând în natură și nu independent de orice fenomen; ea rămâne deci imanentă, nu transcedentă. Și într-adevăr ea nu se desprinde niciodată complet de experiență; este doar simpla ei explicație și interpretare, pentru că nu vorbește de lucrul în sine decât în raporturile lui cu fenomenul. Cel puțin acesta este spiritul în care eu am încercat să rezolv problema metafizicii, nepierzând niciodată din vedere limitele fixate de Kant cunoașterii umane. De aceea iau ca adevărate *Prolegomenele* sale *la orice metafizică* și mi le însușesc. Metafizica nu depășește deci în mod real experiența; ea nu face decât să ne deschidă spre adevărata înțelegere a lumii așa cum se revelă ea în experiență. Metafizica nu este o știință stabilită cu ajutorul conceptelor pure, definiție pe care Kant însuși a reprodus-o de mai multe ori; ea nu este nici un sistem de deducții operate pe principii a priori, Kant arătând foarte bine faptul că aceste principii nu pot servi *scopului* pe care și-l propune metafizica. Ea este o știință, având, și sursa în intuiția lumii exterioare reale și în informațiile pe care mi le revelă cu privire la ea faptul cel mai intim al conștiinței noastre, știință care este apoi depusă în concepte precise. Este prin urmare o știință a experienței; numai că obiectul și sursa ei nu trebuiesc căutate în experiențele particulare, ci în ansamblul experienței considerate în ceea ce are ea în general. Las astfel să subziste intactă doctrina lui Kant, după care lumea experienței este fenomen pur, căruia îi sunt aplicate în mod exclusiv cunoștințele a priori; dar adaug la aceasta, că tocmai în calitate de fenomen, această lume este manifestarea lucrului care astfel se arată și pe care îl numesc împreună cu Kant lucrul în sine. Acest lucru trebuie să își imprime propria sa esență și propriul său caracter în lumea experienței; interpretând această experiență, în materia și nu în forma sa, bineînțeles trebuie să putem regăsi în ea

amprenta lucrului în sine. Filosofia nu este deci decât înțelegerea exactă și universală a experienței însăși, este lucrul metafizic, din care fenomenul nu reprezintă decât veșmântul și învelișul, și acest lucru este pentru fenomen ceea ce gândirea este pentru cuvinte.

O astfel de descifrare a lumii în raporturile ei cu ceea ce apare înlăuntrul ei trebuie să-și afle confirmarea în ea însăși, în unitatea care se stabilește între fenomenele atât de diverse ale naturii, unitate de care nu ne-am dat seama fără ea. Când ne găsim în prezența unei scrieri al cărei alfabet ne este necunoscut, ne continuăm încercările de a o explica până când ajungem la o combinație care dă cuvinte inteligibile și fraze coerente. Atunci nu mai avem nici o îndoială asupra caracterului exact al descifrării; căci nu poate fi admis faptul că unitatea stabilită între toate semnele scrierii este opera unui pur hazard, și că ea poate fi realizată dând diverselor litere o cu totul altă valoare. În mod analog, descifrarea lumii trebuie să își aibă confirmarea în ea însăși. Ea trebuie să răspândească o lumină egală asupra tuturor fenomenelor lumii și să le pună în acord chiar și pe cele mai eterogene, astfel încât orice opoziție între fenomenele cele mai diverse să dispară. Această confirmare intrinsecă este criteriul interpretării. Căci orice descifrare falsă poate conveni unor fenomene, dar se va găsi în contradicție flagrantă cu restul. Așa, de exemplu, optimismul lui Leibniz contrazice neajunsurile vădite ale existenței; doctrina lui Spinoza, după care lumea este singura substanță posibilă și absolut necesară, nu este conciliabilă cu uimirea noastră în legătură cu existența acestei lumi; teoria lui Wolf, după care omul își datorează existența și esența unei voințe străine, este refuzată de faptul că noi suntem răspunzători de acțiunile care, în conflictul motivelor, emană riguros din această existență și din această esență; doctrina adesea reafirmată a unei dezvoltări succesive a umanității în sensul unei perfecțiuni mereu crescânde, sau în mod general teoria unei deveniri prin mijlocirea unui proces al lumii, contrazice un adevăr care ni se revelă a priori, și anume că într-un moment oarecare dat o infinitate de timp s-a scurs deja și că, prin urmare, tot ce trebuia să vină după aceea ar trebui deja să se fi întâmplat, și astfel s-ar putea întocmi o listă cât lumea de contradicții care se ivesc între aserțiunile dogmatice și realitatea dată. Cred că pot afirma dimpotrivă că nici una din teoriile mele nu este demnă de a figura pe această listă pentru că fiecare din ele a fost confruntată cu realitatea intuitivă și pentru că nici una nu își are sursa numai în concepte abstracte. Și cum toate teoriile mele sunt traversate de o idee principală pe care o aplic ca

cheie tuturor fenomenelor lumii, această idee se dovedeşte a fi alfabetul adevărat a cărui aplicare dă cuvintelor şi frazelor un înţeles, o semnificaţie. Soluţia la o enigmă este adevărată când se potriveşte la tot ce enunţă această engimă. Astfel doctrina mea aduce unitate şi ordine în haosul confuz şi divers al fenomenelor, şi rezolvă contradicţiile numeroase pe care le prezintă această diversitate, atunci când este considerată din cu totul alt punct de vedere. Ea seamănă deci cu un calcul al cărui ultim termen este găsit; nu vreau totuşi să spun prin aceasta că nu mai lasă nici o problemă nerezolvată, şi că a furnizat un răspuns pentru orice întrebare. O asemenea afirmaţie ar echivala cu negarea temerară a limitelor cunoaşterii umane în general. Orice făclie am aprinde, orice spaţiu ar lumina aceasta, orizontul nostru vă rămâne mereu învăluit într-o noapte adâncă. Căci soluţia ultimă a enigmei lumii ar trebui să vorbească numai despre lucrurile în sine, şi nu despre fenomene. Dar numai acestea din urmă se potrivesc cu formele noastre de cunoaştere, şi de aceea noi nu putem face lucrurile inteligibile decât prin raporturile de coexistenţă, de succesiune şi de cauzalitate; or aceste raporturi nu au sens şi valoare decât prin aplicare lor la fenomen; lucrurile în sine şi relaţiile lor nu pot fi sesizate prin mijlocirea acestor forme. De aceea soluţia reală, pozitivă a enigmei lumii, este în mod necesar ceva pe care intelectul uman este absolut incapabil să-l sesizeze şi să îl gândească; astfel încât dacă o fiinţă superioară ar coborî pe pământ şi şi-ar da toată osteneala din lume să ne comunice această soluţie, noi n-am înţelege nimic din adevărurile pe care ni le-ar revela. Prin urmare, cei care pretind că au ajuns la raţiunile ultime, adică prime ale lucrurilor, la o fiinţă primordială şi absolută, (care se va putea numi şi altfel) ca şi la procesul, raţiunile şi motivele, sau orice altceva prin mijlocirea căruia lumea să poată emana, ţâşni din această fiinţă, să fie produsă de ea, adusă la existenţă, apoi „concediată şi abandonată ei înseşi", aceşti oameni sunt nişte farseori, nişte fanfaroni, pentru a nu spune şarlatani.

Ceea ce îmi pare a fi o superioritate notabilă a filosofiei mele, este faptul că adevărurile ei au fost găsite independent unul de altul prin observarea lumii reale, şi că totuşi unitatea şi antrenarea doctrinelor particulare s-au prezentat întotdeauna mai târziu şi de la sine, fără să fi fost nevoie să mă ocup de acest lucru. Iată de ce filosofia mea este bogată şi îşi întinde adânc rădăcinile în rolul realităţii intuitive, care singură furnizează elementele oricărui adevăr. Iată de ce ea nu este plicticoasă; plictiseala totuşi, judecând după scrierile filosofice din ultimii cincizeci de ani, ar trebui să fie considerată ca o calitate

esențială a filosofiei. Când, dimpotrivă, toate doctrinele unei filosofii sunt pur și simplu scoase una din alta și în ultimă instanță dintr-o singură propoziție primă, această filosofie trebuie să pară săracă, ștearsă și plicticoasă; căci dintr-o propoziție nu poate urma mai mult decât ceea ce propoziția conține deja, și, în afară de aceasta, în cazul dat totul depinde de exactitatea unei propoziții *unice*, și o singură greșeală de deducție poate compromite adevărul a tot. Sistemele care își au punctul de plecare într-o intuiție intelectuală, într-o stare de extaz sau de luciditate, prezintă și mai puține garanții; orice cunoaștere dobândită în felul acesta trebuie să fie îndepărtată ca subiectivă, individuală și în consecință problematică. Dacă totuși această intuiție ar exista, ar fi imposibil să o comunici altora; cunoașterea normală a minții este singura comunicabilă, prin concepte și cuvinte când ea este abstractă, prin opere de artă când este pur intuitivă.

Când se reproșează metafizicii, cum se întâmplă adesea, că a realizat atât de puține progrese timp de atâtea secole, ar trebui să se ia în considerare și faptul că nici o altă știință nu s-a dezvoltat ca ea sub o opresiune continuă, că nici o altă știință nu a fost stânjenită din afară și nu a avut atâtea piedici ca ea din partea religiilor din toate timpurile și din toate țările. Religia atribuindu-și monopolul cunoștințelor metafizice, filosofia trebuia să îi pară, alături de ea, ca o plantă sălbatică, ca un muncitor neautorizat, ca o șatră de țigani; și nu o tolera de obicei decât cu condiția ca filosofia să se resemneze la a o sluji și urma. Unde a existat vreodată adevărata libertate de a gândi? Mulți și-au făcut o glorie din a o propovădui; dar de îndată ce filosofia, în loc să se mărginească la a se deosebi de religia locală prin dogme subordonate acesteia, pretindea să împingă mai parte independența, de îndată această temeritate îi făcea să freamăte de oroare pe apostolii libertății de conștiință, și atunci răsunau aceste vorbe: „Nici un pas în plus”. Ce progrese putea face metafizica înăbușită cu o astfel de tiranie? Mai mult, această constrângere exercitată de metafizica privilegiată nu apasă numai asupra *comunicării* gândirii, ci și asupra gândirii însăși. Căci dogmele ei, prin jocuri de fizionomie studiate și pline de o gravitate solemnă, sunt atât de bine întipărite copilului fraged, flexibil, încrezător și fără gândire, încât din acel moment ele nu mai formează decât una cu mintea lui și dobândesc aproape caracterul unor idei înnăscute. De aceea mulți filosofi chiar le-au luat ca atare; alții, și mai mulți la număr, se face numai că le iau ca pe astfel de idei. Or, nimic nu este

mai potrivnic înțelegerii înseși a *problemei* metafizicii, ca soluția care o precede și care de timpuriu a fost impusă și inoculată spiritului. Căci punctul de plecare necesar al oricărei filosofiei adevărate, este această vorbă adâncă a lui Socrate: „Singurul lucru pe care îl știu este că nu știu nimic". Cei vechi, în această privință, erau mai privilegiați decât noi; căci, dacă religiile lor limitau în oarecare care măsură comunicarea gândirii, ele nu atentau la libertatea însăși de a gândi; într-adevăr ele nu erau inoculate copiilor cu atâta formalism și solemnitate, și în general nu prea erau luate în serios. Iată de ce cei vechi sunt întotdeauna maeștri noștri în materie de metafizică.

Cei care reproșează metafizicii că nu și-a atins scopul, în ciuda eforturilor ei perseverente, ar trebui să aibă în vedere și faptul, că până una alta ea are meritul inestimabil de a fi limitat întotdeauna pretențiile infinite ale metafizicii privilegiate, și în același timp de a fi combătut naturalismul și materialismul care nu puteau întârzia să apară ca reacție împotriva acestui exclusivism religios. Să ne gândim unde ne-ar fi dus terapia preoților fiecărei religii, dacă credința în dogme ar fi atât de solidă și oarbă pe cât ar vrea ei. Să aruncăm o privire în urmă asupra tuturor războaielor, agitațiilor, rebeliunilor și revoluțiilor Europei, din al VIII-lea secol; vom găsi puține care să nu fi avut drept cauză sau pretext o deosebire de credință, adică probleme de metafizică; în numele acestor probleme erau asmuțite popoarele unele împotriva altora. Aceste secole nu sunt un masacru perpetuu -din rațiuni metafizice -când pe câmpul de luptă, când pe eșafod, când pe străzi? Aș vrea să am lista autentică a tuturor crimelor pe care creștinismul le-a împiedicat în mod real, pentru a o pune pe celălalt talger al balanței.

În sfârșit, în ce privește *obligațiile* metafizicii, ea nu are decât una; și este una care nu acceptă o alta alături de ea, obligația de a fi *adevărată*. Dacă alături de aceasta, avem pretenția de a-i impune o alta, cea de a fi spirituală, optimistă, monoteistă sau chiar morală, nu putem ști dinainte dacă această a doua obligație nu va intra în conflict cu prima, fără de care metafizica și-ar pierde orice valoare. O filosofie dată nu are deci alt criteriu al valorii sale decât adevărul. -De altfel, filosofia este esențialmente *știința lumii*; problema ei, este lumea ; ea are de a face numai cu lumea; lasă în pace zeii; dar așteaptă, în schimb, ca și zeii să o lase în pace.

Sfârșitul volumului II

CUPRINS

Appendice
Critica filosofiei kantiene

SUPLIMENT LA PRIMA CARTE

PRIMA PARTE

Teoria Reprezentării intuitive
(§1-7 din primul volum)

PARTEA A DOUA

Doctrina reprezentării abstracte sau a gândirii
(§ 8-9 din primul volum)

Nu există decât o recomandare pentru cel ce va voi să pătrundă în gândirea propusă aici; aceea de ***a citi cartea de două ori***, prima dată cu multă răbdare, o răbdare care va fi dobândită dacă cititorul va fi convins că începutul presupune sfârşitul, aproape la fel cum sfârşitul presupune începutul, şi chiar că fiecare parte o presupune pe fiecare dintre cele care urmează, aşa cum şi acestea o presupun la rândul lor.

Arthur Schopenhauer

I.S.B.N. 973-572-013-1